الدكتور محمّد عمارة



دار الشروق

مسلمون ثوار

مسلمون ثوار

الطبعة الثالثة

١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م

© دار الشروق

القاهرة: ١٦ شارع جواد حسني ـ هاتف: ٧٧٤٨١٤ ـ ٧٧٤٥٧٨ ـ برقياً: شروق ـ تلكس: 93091 SHROK UN

بيروت: ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف: ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٧٦٥ ـ ٨١٧٢١٣ ـ برقياً: داشروق ـ تلكس: SHROUK 20175 LE

SHOROUK INTERNATIONAL: 316/318 REGENT STREET, LONDON W1, UK. TEL 037 2743/4. TELEX SHORUK 767786

الدكتور محمّد عمارة



دار الشروق



بين يدى الطبعة الجديدة

منذ أن صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب ، قبل خمسة عشر عاما ، والكتب والدراسات التى تتناول ظاهرة «المد» الإسلامى و«الصحوة الإسلامية» فى نمو وتعاظم يلفت الأنظار ويستدعى التأمل ويثير الانتباه ..

فوطن العروبة وعالم الإسلام يشهد مدا إسلاميا متعاظما ، وحول هذا المد الاسلامى تقدم المطبعة للقراء آلافا من الكتب التى يدور حديثها حول موقف الإسلام من قضايا الواقع الإسلامى ومشكلاته ، وماذا باستطاعة الإسلام أن يقدم لأمته كى تنهض لتواجه ما فرضه ويفرضه عليها أعداؤها الكثيرون ــ فى الداخل والخارج ــ من التحديات ؟!..

وفى خضم هذا الفكر ، الذى تقذف به المطابع إلى عقول القراء ، هناك سيل منهمر من الأفكار والآراء التى يحاول أصحابها تقديم الإسلام فى صورة «القيود الجامدة» التى تكبل العقل المسلم وتكرس ثبات الواقع الراهن البائس الذى يعيش فيه المسلمون !..

والأمر الذى لاشك فيه أن أغلب هؤلاء الذين يقدمون الإسلام فى هذه الصورة وعلى هذا النحو ، ليسوا «هواة» ، ولاهم من «ذوى النوايا الحسنة» ... فذلك أمر مبيت ، ووراءه إعداد وتخطيط ... فبقاء الواقع الإسلامى على هذا النحو من البؤس والهوان ، واستمرار عزل جماهير الأمة عن مقدرات أوطانها وإمكانات هذه الأوطان ، هو بمثابة البقرة الذلول الحلوب التى تستأثر بلبنها قوى الاستبداد والهيمنة والاستغلال ، من الداخل كانت هذه القوى أو من خارج هذه الأوطان ؟ ! ..

وفى مواجهة هذا «الواقع الفكرى» ، وتصديا لآثاره التى تشل فعاليات العقل المسلم وتجهض قوى الأمة وتبدد طاقاتها ، تتزايد أهمية الجهود الفكرية التى تصحح «صورة الإسلام» فى عيون بنيه ، والتى تنصفه عندما تكون المقارنة بينه وبين غيره من الأديان ... تلك الجهود التى تقدم الإسلام الحق .. دين الاستنارة .. والعقلانية .. ورباط الوحدة والتوحيد ..

مقدمة الطبعة الثانية

فى فبراير سنة ١٩٧٢ م صدرت عن (دار الهلال) ، بالقاهرة ، طبعة ضمت فصولاً من هذا الكتاب ، مع شيء من الاختصارات فى تلك الفصول ... ولقد كنت عازماً يومئذ على تقديم هذا الكتاب الى القارئ العربي كاملاً ـ كما هو الحال فى الطبعة الجديدة التى أُقدِّم لها ـ ولكن أزمة الورق قد حالت دون ذلك ، فصدرت طبعته الأولى فى نحو نصف الحجم الذى نقدمه اليوم إلى القراء .

ولقد كان الاستقبال الطيب الذى استقبلت به الطبعة الأولى حافزاً لى على التفكير فى إعادة طبعه كاملاً منذ ذلك التاريخ ..

فعديد من حلقات الدرس والتثقيف فى المنظمات الشبابية والتنظيمات السياسية قد اختارته مادة للدرس والمناقشة ، بل وأجرى بعضها حول مادته الاختبارات والمسابقات .

وعديد من البرامج الإذاعية المتخصصة والعامة قد تناولته بالعرض والنقد والتعليق الذى شارك فيه نخبة من المثقفين والمفكرين ..

وعديد من الأساتذة والكتّاب قد تناولوه بالدراسة والتعليق فى عدد من المقالات فى كثير من الصحف والمجلات .. حدث ذلك فى المجلات الشهرية ، والمتخصصة ، وأيضاً فى الصحف الفئوية ـ مثل جريدة (العمال) التى تصدر فى مصر ـ وفى الصحافة اليومية مثل (الجمهورية) و (الأهرام) .. الخ .. الخ ..

وإذا عنَّ لى فى هذه السطور التى أقدِّم بها للطبعة الجديدة من (مسلمون ثوار) أن أُقدم نماذج من الكلمات الطيبة التى تجسد ذلك الاستقبال الطيب الذى استقبل به هذا الكتاب ، فإننى أشير إلى ذلك المقال الكبير الذى كتبه عنه الأستاذ الدكتور حسين فوزى فى صحيفة (الأهرام) وهو المقال الذى اهتم فيه ببحث بعض الجوانب الخاصة بشخصية « العز بن عبد السلام » .

مقدمة الطبعة الأولى

فى أدبنا السياسى الحديث ، عندما نسمع مصطلح « الثورة » يقفز إلى ذهننا ذلك المضمون المحدد الذى استقر لهذا المصطلح فى أحدث التعريفات ، وأيضاً فى التطبيقات الاجتماعية المعاصرة ، وهو : علم تغيير المجتمع تغييراً جذرياً وشاملاً ، والانتقال به من مرحلة تطورية معينة إلى أخرى أكثر تقدماً ، مما يتيح للقوى الاجتماعية المتقدمة فى هذا المجتمع أن تأخذ بيدها مقاليد الأمور فتصنع الحياة الأكثر ملاءمة وتمكيناً لسعادة ورفاهية الإنسان .

والأمر الذى لا شك فيه أن هذا المضمون المحدد لم يكن فى حسبان الذين استخدموا مصطلح « الثورة » فى مجتمعنا العربى الإسلامى القديم ، ومن ثم فإنه يعد إضافة عصرية أدخلها التطور الحديث ووضعها تحت هذا المصطلح ، الذى عرفته لغتنا منذ قرون وقرون .. « فالثورة » كانت تعنى عند العرب ، وفى لغتهم ، أشياء كثيرة منها ــ فى مقامنا هذا ــ : « الهياج » ، و « الغضب » ، و « الوثوب » ، و «الانتشار » .. دون أن تعنى كل مدلولات هذا المصطلح فى وقتنا الراهن .

وهناك مصطلحات أخرى استخدمها العرب لعدد من « المعانى » و « الأفعال » القريبة من معنى « الثورة » وأحداثها ، ومن ثم فإن بالإمكان اعتبار هذه المصطلحات مكملة ومتآزرة مع مصطلح « الثورة » فى الدلالة على أكثر المضامين قرباً من مدلول « الثورة » فى لغتنا الحالية وعصرنا الحديث ..

فكلمة « الفتنة » استخدمت قديماً بمعنى : الاختلاف والصراع حول الآراء والأفكار ، وقيام الأحزاب والتيارات الفكرية المتصارعة ، واستخدمت بمعنى « الثورة » ، أى الوثوب ، ووقوع الابتلاء والامتحان والاختبار وتمييز الجيد من الردئ عن طريق الصهر فى حرارة الأحداث والصراعات .. وفى كلمات « عثمان بن عفان » رضى الله عنه إلى « معاوية بن أبى سفيان » عندما علم منه أخبار اجتماع الفقراء من حول الصحابى الجليل « أبى ذر الغفارى » ،

مصر والشام والعراق ، وبالذات فى عهد عثمان بن عفان .

وفى ظل الدولة الأموية تقدِّم لنا حياة غيلان الدمشقى ونضاله موقفاً ثورياً وفكراً ثورياً تمثل فى مناهضته لفكر الجبر والجبرية الذى يبرر المظالم ويدعو للسكوت عليها والرضى بها ، وفى موقفه العملى أثناء مصادرة ممتلكات الأسرة الحاكمة ، على عهد عمر بن عبد العزيز .. ثم يجسد لنا قمة هذا الموقف الثورى عندما يقبض عليه ، ويحاكم ، ويصلب.. فيتحول إلى أسطورة فى الصبر والتحدى والقيام بواجبه الثورى حتى وهو على خشبة الصليب ؟!.

وفى المجتمع الأندلسى والمغربى ، عندما تسود الفكر الإسلامى مواقف الإمام الغزالى ضد الفلسفة والفلاسفة يشن ابن رشد هجوماً مضاداً ، ويقوم بثورة فكرية على جبهة الفكر الفلسفى والاجتماعى ، فيعيد للعقل العربى ـ الإسلامى مجده ومكانه ... ويدفع لذلك ثمناً غالياً من راحته وحريته وكرامته كأكبر مفكر شهده ذلك التاريخ ...

وفى عصر الدولة الأيوبية والمماليك .. يتقدم العز بن عبد السلام ، من فوق أرضيه فكرية محافظة ، أرضية المذهب الأشعرى ، ليقود نضالاً فكرياً ثورياً ضد الجمود .. وليقف بحزم وصلابة ضد الظلم ، والتفاوت بين الناس ، وضد البدع والانحرافات .. وفى سبيل الدفاع عن الوطن ضد الصليبيين والتتار . وليصارع الظلمة والخونة من السلاطين والحكام ..

وفى عصرنا الحديث يقدِّم جمال الدين الأفغانى للأدب السياسى الثورى نموذج الثائر حيث توجد مبررات الثورة ودواعيها ، ونمط الإنسان الذى جعل من قلبه وعقله منزلاً لآلام الإنسانية فناضل فى سبيل البشر دون أن يربط نفسه ببقعة محددة من الأرض أو يتعصب لجنس ضد جنس أو دين ضد دين .. وعندما شهد فى عصره أن أكبر الظواهر هى هجوم الغرب الاستعمارى على الشرق وهب حياته للدفاع عن هذا الشرق والانتصار لحرياته ضد الاستعمار والاستبداد .

كما يقدم الكواكبى ـ وهو مفكر سلفى ، تولى فى وطنه نقابة الأشراف ـ فكراً ثورياً منظماً فى « القومية » و « الاشتراكية » و « الحرية » يقف موقف الريادة فى فكرنا العربى الإسلامى الحديث ..

وكذلك يصنع ابن باديس ـ المفكر السلفى المستنير ـ عندما يسهر على صنع الرجال الجزائريين الذين أعادوا إلى العروبة والإسلام شعباً ووطناً أراد له المستعمرون الفرنسيون ولحضارته ومكوناته الذاتية الإبادة والفناء ..

فهم إذاً كوكبة من الأعلام .. من عصور مختلفة ، وبلاد مختلفة ، ومذاهب فكرية مختلفة قد أحدثوا آثاراً ثورية فى حقول وميادين مختلفة .. ولكن القسمة التى تجمعهم جميعاً هى أنهم مسلمون .. وأنهم ثوار .. وهم بذلك مقيمون الدليل ، أصدق الدليل ، على استمرارية الثورة فى حياة أمتنا ومجتمعاتنا .. بل على أن هذه الاستمرارية لروح الثورة فى أحشاء هذه الأمة إنما تقف فى مقدمة العوامل التى حفظت لها وجودها ، فصدت موجات الإبادة ، واحتفظت لها بوحدتها فانتصرت على عوامل التمزيق .

وإنه لأمر هام وضرورى أن تكون حياة هؤلاء الأعلام وآثارهم الثورية فى عقولنا وقلوبنا ونصب أعيننا .. وبين يدى الجيل الذى سينجز ما بدأوه ، ويحقق الأحلام التى ناضل من أجل تحقيقها هؤلاء المسلمون الثوار .

دكتور

محمد عمارة

القاهرة ـ فبراير سنة ١٩٧٢م .



تقـــديم

عدل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب ـ وهو جوهر تشريعاته الاقتصادية وفكره الاجتماعى ـ من أشهر المأثورات التى تحدث عنها تاريخ الإسلام والمسلمين على عهد الخلفاء الراشدين .. حتى لقد أصبح عدل هذا الخليفة مضرب الأمثال ، وواحدة من القضايا المسلمة والمتفق عليها فى هذا التاريخ .

وحول هذا العدل ، فكرا وتطبيقا ، تناثرت الكلمات وتفرقت القصص وشاعت الحكم فى مصادر تراثنا ، القديم منه والحديث .. ومع هذا فإن الباحث المتأمل فى نهج عمر بن الخطاب بميدان العدل الاجتماعى يشعر أن المجال لازال مفتوحا ، والحاجة لاتزال ماسة لالقاء المزيد من الضوء والدقيق من التحديدات والتقييمات على قسمة العدل الاجتماعى عند هذا الخليفة العظيم ..

● ذلك أن العدل الاجتماعى عند عمر بن الخطاب ليس مجرد عدل صحابى زاهد من صحابة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، وإنما هو عدل خليفة ورأس دولة وأمير للمؤمنين فهو ليس موقفا فرديا ، وفكرا ذاتيا ، واختيارا خاصا وإنما هو عدل دولة ، وقانون مجتمع ، وتجربة أمة ، وسياسة امبراطورية كانت أوسع وأول وأقوى امبراطوريات العالم فى ذلك التاريخ ..

● وعدل هذا الخليفة الراشد ليس كعدل غيره من الخلفاء ـ كأبى بكر الصديق مثلا ـ يمكن لمخالف معاند أن يرده إلى فقر الدولة وضيق إمكانيات المجتمع ، الأمر الذى يدفع إلى اختيار المساواة فى القليل بحكم الضرورات الحاكمة .. ذلك أن عهد عمر بن الخطاب هو الذى شهد فتح الفتوح ، فبلغت حدود الدولة من الجزيرة والشام شمالا إلى اليمن فى الجنوب ، ومن فارس فى الشرق إلى الشمال الافريقى غربا ، فضمت أودية الزراعة حول الانهار ،

عبقرية تضعها فى مكان عال بين تشريعات غيره من الخلفاء..

وهذه العبقرية الملهمة فى التشريع قد برزت لدى عمر وعرفت عنه وشاعت بين المسلمين حتى على عهد الرسول ، عليه الصلاة والسلام .. بل لقد بلغت إلى الحد الذى جعل عمر يفكر ، فيدرك الضرورة التشريعية ، فيقترح على الرسول سن التشريع .. ثم لا يلبث الوحى ان ينزل بآيات القرآن الكريم مؤيدة ومزكية لما اقترح عمر بن الخطاب من تشريعات ! **حدث ذلك فى مواطن كثيرة ، تحدثت كتب السنة النبوية** وتفسير القرآن الكريم عن ستة منها :

١ ـ فالرسول ، عليه الصلاة والسلام ، يأخذ بيد عمر فيريه مكانا بالمسجد الحرام ، ويقول له : «هذا مقام إبراهيم ، فيجيبه عمر ، مقترحا : «أفلا نتخذه مصلى؟» فيقول الرسول : «لم أومر بذلك !» .. فلم تغب شمس ذلك اليوم حتى نزل الوحى بالآية الكريمة : (واتخذوا من **مقام إبراهيم مصلى**)[1] .

٢ ـ وقبل أن ينزل القرآن بآية «الحجاب» لنساء النبى ، عليه الصلاة والسلام ، اقترح عمر هذا التشريع على الرسول.. ثم ينزل القرآن مؤيدا اقتراحه فيقول للمسلمين. (يا أيها الذين أمنوا لا تدخلوا بيوت النبى إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين اناه ولكن اذا دعيتم فادخلوا فاذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذى النبى فيستحى منكم ، والله لا يستحى من الحق ، واذا سألتموهن متاعا فسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن) .[2]

٣ ـ وعقب انتصار المسلمين فى غزوة بدر ، يقترح عمر قتل الأسرى من أئمة الشرك فى قريش ، ولكن الرسول يختار الرأى الذى حبذ اطلاق سراحهم لقاء فدية .. فينزل القرآن مؤيدا رأى عمر ، ومعاتبا رسول الله لاختياره رأى الآخرين ! (ماكان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض ، تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم) ![3]

٤ ـ وفى الموقف من المنافقين ، والصلاة على موتاهم .. يذهب الرسول ليصلى على عبد الله

---

(١) البقرة : ١٢٥ . (انظر : صحيح مسلم . جـ ٤ ص ١٨٦٥ طبعة الحلبى. القاهرة سنة ١٩٥٥ م . وانظر كذلك : تفسير البيضاوى ص ٤٦ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م .

(٢) الأحزاب : ٥٣ (انظر : صحيح مسلم . جـ ٤ ص ١٨٦٥ وتفسير البيضاوى ص ٥٩٠ ، ٥٩١) .

(٣) الأنفال : ٦٧ (انظر : صحيح مسلم . جـ ٤ ص ١٨٦٥ . وتفسير البيضاوى ص ٢٧٢) .

ابن أبى بن سلول ، فيقول له عمر : « يا رسول الله ، أتصلى عليه وقد نهاك الله ان تصلى عليه ؟ ! » فيجيبه الرسول : «إنما خيرنى الله فقال : (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ، إن تستغفر لهم سبعين مرة)[1] .. وسأزيدك على سبعين ! » .. فيتساءل عمر : «انه منافق ؟ ! » ولكن الرسول يصلى على عبدالله بن أبى بن سلول .. فينزل قول الله سبحانه : (ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره) ! [2]

٥ - وعندما تجتمع نساء رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، عليه فى الغيرة ، يتحدث عمر عن ان موقفهن هذا يجعل الخير فى طلاق الرسول لهن ، فينزل القرآن الكريم بقول الله سبحانه : (عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكارا) ! [3] .

٦ - وقصة التشريع الإسلامى مع تحريم الخمر ، هى واحدة من المواطن التى سبق فيها عمر باقتراح التشريع ثم نزلت الآية الكريمة : (إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) . [4]

إذا .. فنحن هنا بازاء عبقرية تشريعية متفردة ومتميزة ، الأمر الذى يعطى المزيد من الأهمية والحجية والثقل لتشريعات عمر وتطبيقاته فى ساحة العدل الاجتماعى بين الناس .. ويكفى أن يكون هو المشرع الملهم الذى قال فيه الرسول ، عليه الصلاة والسلام : «قد كان يكون فى الأمم قبلكم محدثون - (بضم الميم وفتح الحاء وتشديد الدال مفتوحة .. أى ملهمون) - فإن يكن فى امتى منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم» ! [5] .

- وأخيرا .. فإن عمر بن الخطاب يتميز ويمتاز على كثيرين من أقرانه بعقلانية واقعية تجعل من نهجه نهجا اكثر صلاحية للعطاء والاستلهام مهما تخالفت العصور وتغايرت القرون .. قد يتغير الواقع وتتجدد التطبيقات ، ولكن عقلانية عمر وواقعيته تجعلنا نجد فى منهجه وفكره عناصر خالدة أكثر من تلك التى نجدها عند الكثيرين .

فالرجل الذى يطوف بالكعبة ، ثم يقف أمام الحجر الأسود ليقول : والله انى أعلم انك

---

(١) التوبة : ٨٠ .
(٢) التوبة : ٨٤ . (انظر : صحيح مسلم . جـ ٤ ص ١٨٦٥) .
(٣) التحريم : ٥ (انظر : صحيح مسلم . جـ ٤ ص ١٨٦٥ «هامش») .
(٤) المائدة : ٩٠ (أنظر : تفسير البيضاوى . ص ٦٩ . وصحيح مسلم جـ ٤ « هامش » ص ١٨٦٥) .
(٥) صحيح مسلم . جـ ٤ ص ١٨٦٤ م .

ولقد طرحت هذه الفتوحات ، وما ادخلت فى حدود الدولة من ثغور احدقت بها مخاطر واخطار ، وما جلبته إلى العاصمة من أموال لا عهد للعرب بمثلها ، طرحت ضرورة أقامة هذا الجهاز الإدارى الذى ينظم هذه الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية للعاملين بهذه الامبراطورية ، وهو الجهاز الذى كانوا يسمونه (الديوان) ..

ولما لم يكن فى تراث العرب الادارى ما يستفاد به فى «تدوين» (الديوان) ، ولما كانت ملامح «الدولة» العربية الإسلامية فى عهدى الرسول وأبى بكر هى ثمرة للمجتمع العربى الساذج والبسيط ، فلقد كان ضروريا ان يستلهم العرب على عهد عمر ملامح هذا (الديوان) من التراث الادارى فى حضارات الأمم التى فتحوا بلادها ، وبالذات حضارتى الفرس والروم والتراث الادارى لدى كل من الاكاسرة والقياصرة .. **فهذه أمور تتعلق بالدنيا ، وبناء الدولة ، وليس فى القرآن ولا فى السنة ، ولا فى تراث العرب الادارى ما يسعف المشرع ورجل الدولة ، فليتجه رجل الدولة العربى المسلم ، دونما حرج ، إلى تراث الآخرين كى يستلهم النظم التى تقتضى الضرورة والمصلحة وضعها ، اذ فى تحقيق هذه المصلحة تحقيق الغايات السامية التى استهدفتها التعاليم الكلية والوصايا المجملة التى يزخر بها القرآن الكريم ..**

وقصة عمر بن الخطاب مع «تدوين» (الديوان) تحكى هذا المعنى الذى أشرنا إليه ، «فجبير بن الحويرث بن نقيد «يروى : ان عمر بن الخطاب استشار المسلمين فى تدوين الديوان ، فقال له على بن أبى طالب ، تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال ، ولا تمسك منه شيئا . وقال عثمان بن عفان : أرى مالا كثيرا يسع الناس ، وان لم يحصوا ، حتى تعرف من أخذ ممن لم يأخذ ، خشيت أن ينتشر الأمر - (أى أن عليا وعثمان كانا من انصار البقاء على بساطة وسذاجة جهاز الدولة القديم ، ولا يريان ضرورة لتدوين الديوان) فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة : ياأمير المؤمنين ، **قد جئت الشام فرأيت ملوكها دونوا ديوانا وجندوا جنودا ، فدون ديوانا وجند جنودا ، فأخذ بقوله** » ! .[1]

فعمر هنا قد أدخل فى النظام الإدارى للامبراطورية العربية الإسلامية شيئا مستحدثا لم تعرفه من قبل ، وليس هذا الشيء هو (الديوان) فحسب ، وبل تجنيد الجنود ، أى اتخاذ الجندية مهنة وصنعة يمتهنها البعض ، أى تكوين جيش محترف لشئون القتال ؟ !

وهذا الذى صنعه عمر كان استجابة لضرورة طرحتها التطورات الجديدة فى الامبراطورية

---

(١) المصدر السابق . جـ٢ ق١ ص ٢١٢ ، ص ٢١٦ .

ولم يشهدها عهد الرسول ولا عهد الخليفة الأول ، ولم يجد عمر حرجا فى أن يصنع أشياء لم يشر إليها القرآن ولا تحدث عنها الرسول ، ولا فكر فيها أبو بكر ، ولا اقتنع بها على بن أبي طالب وعثمان بن عفان **فهى أمور مدنية تتعلق بالسياسة والادارة التى تحكمها المصالح المتجددة للناس .**

ولم يكن التراث الادارى للدولة الرومية البيزنطية المسيحية هو فقط الذى استلهمه عمر فى « تدوين » (الديوان) وتجنيد الجنود ، بل لقد استلهم فيه كذلك تراث الفرس المجوس ، ففى أقدم المصادر التى تؤرخ لهذه الأحداث حديث عن قدوم أبي هريرة ـ وكان عمر قد ولاه امارة « البحرين » إلى المدينة ومعه ٥٠٠,٠٠٠ درهم جمعها خراجا وجزية من سكان امارته « فقال عمر للناس : انه قد قدم علينا مال كثير ، فان شئتم ان نعد لكم عدا ، وان شئتم ان نكيل لكم كيلا ، فقال له رجل : يا أمير المؤمنين ، أنى قد رأيت هؤلاء الاعاجم **يدونون ديوانا يعطون الناس عليه .. فدون (عمر) الديوان** . [(١)]

وغير قضية « تدوين » (الديوان) وتجنيد الجنود ، نجد أن شكل الدولة ، بل والتسمية والمضمون المتعلقان برأس هذه الدولة قد استدعت التطورات الادارية الجديدة طرحها للمناقشة من جديد .. فعندما توفى الرسول ، عليه السلام ، كانت الدولة لا تزال فى دور البساطة ، فاطلق على أبي بكر الصديق لقب « خليفة الرسول » ، وكان هو الخليفة الأول ، فكانت هذه التسمية خفيفة بسيطة هى الأخرى ، وعندما مات أبو بكر لقب عمر بـ « خليفة خليفة رسول الله » فأصبح الاسم اكثر طولا وادخل فى التعقيد ، وفكر القوم فيمن سيخلف عمر ، وفيمن سيخلف خليفة عمر ، وكيف أن الأسم سيطول إلى درجة المشقة على الناس فى نطقه وتدوينه ، فضلا عن عدم لياقته .. وفكروا أيضا ـ وهذا هام ـ فى الالقاب السياسية والادارية الجديدة التى هى جزء من التراث السياسى والادارى لشعوب البلاد المفتوحة ، والتى أصبح تراثها جزء أساسيا فى تراث الامبراطورية المفتوحة الجديدة فكروا فى القاب « الامارة » و « الملك » .. فكانت شعوب البلاد المفتوحة ذات التراث السياسى « الملكى » تسمى عمر « ملكا » وكما يروى « انس بن مالك » فان « الهرمزان » من فارس عندما رأى عمر بن الخطاب « مضطجعا فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : هذا هو الملك الهنىء ! . [(٢)]

بل لقد فكر عمر بن الخطاب نفسه فى ان يتخذ من لقب « الملك » لقبا له ، ففى رواية

---

(١) المصدر السابق . جـ٢ ق ١ ص ٢١٢ ، ص ٢١٦ .

(٢) المصدر السابق جـ٣ ق ١ ص ٢١١ .

محمد بن عمر نقرأ قوله : «حدثنى» عبد الله بن الحارث عن ابيه عن سفيان بن أبى العوجاء ، قال : قال عمر بن الخطاب : **والله ما ادرى أخليفة أنا أم ملك ؟ ! فان كنت ملكا فهذا أمر عظيم ! !** » وتمضى الرواية فتقول ان قائلا قال لعمر : «يا أمير المؤمنين ، إن بينهما فرقا ، قال (عمر) : ما هو؟ قال : الخليفة لا يأخذ إلا حقا ولا يضعه إلا فى حق ، فانت بحمد الله كذلك ، والملك يعسف الناس فيأخذ من هذا ويعطى هذا ، فسكت عمر؟ ! »[1]

أى أن عمر سكت ، مجرد سكوت ، ولم تشر هذه الرواية إلى أنه قد عدل عن تردده هذا ، ولا أنه قد حسم فى أمر اللقب الذى هو أولى به .. ولكن رواية أخرى تأتينا عن سلمان الفارسى لتحكى حوارا دار بينه وبين عمر بن الخطاب حول ذات الموضوع ، ومنها نعلم أن عمر قال لسلمان : «املك أنا أم خليفة ؟ ! فقال له سلمان : إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهما أو أقل أو أكثر ثم وضعته فى غير حقه فانت ملك غير خليفة ! » وتمضى الرواية فتقول : «.. فاستعبر عمر ! ! »[2] أى أنه اقتنع بأن لقب «الملك» مرتبط بمضمون متميز بالظلم الاجتماعى ، وهو مالا يليق بالحاكم المسلم العادل الذى كانه عمر بن الخطاب .

ونحن نعلم أن الأمر قد حسم باختيار عمر واستحسانه للقب « **أمير المؤمنين** » ، ونعلم أنه قد رفض لقب « **الملك** » وقال لاحد اصهاره ــ كما يروى محمد بن سيرين ــ عندما اشتم منه انه يريد ميزة من بيت المال : «اردت ان ألقى الله ملكا خائنا ؟ ! »[3]

فهو اذا الاجتهاد .. قام به عمر عندما طرحت الحياة فى الامبراطورية الجديدة مشكلاتها المستحدثة .. وهو النظر إلى المصلحة الاقتصادية للأمة المرتبطة بقيمة «العدل» ، والعدل الاجتماعى على وجه الخصوص .

ونحن لو ذهبنا نستقصى مواقف الاجتهاد العمرى التى وقفها هذا الخليفة العظيم ، والتى تعلقت بالحياة الاقتصادية الجديدة والقضايا الاجتماعية التى طرحتها عليه الحياة ، لوجدنا ذخيرة من المواقف الاجتهادية مازالت حتى يومنا هذا صالحة كى تقوم بالنسبة لنا بدور المعلم ، **نستفيد منها الجرأة والشجاعة ، ونتعلم منها كيف نميز بين الجوانب الروحية والعقائدية فى الدين وبين جوانب التشريع فى الدولة المسلمة فلا تتحول التشريعات إلى ظلال للاهوت والكهنوت كما يريدها بعض الذين يحاولون استخدام الدين ستارا لاشباع شهواتهم للسلطة ، كما لا تتحول التشريعات إلى نطاق خارج التعاليم الكلية والوصايا السامية العامة التى جاء بها القرآن .**

(١ ، ٢ ، ٣) المصدر السابق جـ٣ ق١ ص ٢٣١ ، ص ٢٢١ ، ص ٢١٩ .

لو ذهبنا نستقصى مواقف الاجتهاد العمرى التى نتعلم منها هذا التمييز - **لا الفصل** - **بين الدين والدولة ، وهذه العلاقة - لا وحدة السلطتين الزمنية والروحية - بين كليات تعاليم القرآن والاشكال المدنية المتجددة دوما بتجديد الحياة** .. فاننا واجدون الكثير والكثير..

العطاء بين المساواة والتفاوت

كانت الفتوحات الإسلامية على عهد أبى بكر الصديق تدور أساسا فى نطاق شبه الجزيرة العربية ، ومن ثم كانت «الغنائم» محدودة لا تقارن بتلك التى تحصلت على عهد عمر من فتوحات فارس والشام ومصر.. وكان أبو بكر يوزع هذه «الغنائم» بالمساواة بين الناس ، بصرف النظر عن قرابتهم من الرسول أو بعدهم عنه ، وبصرف النظر أيضا عن سبقهم إلى الإسلام أو تأخرهم فى اعتناق الدين الجديد .

ولم تكن هناك نصوص دينية - لا فى القرآن ولا فى السنة - هى التى حددت لأبى بكر هذه التسوية بين الناس فى العطاء ، وإنما كان اجتهادا من أبى بكر فى هذه القضية «المدنية» ، غير الدينية ، راعى فيها قلة هذه «الغنائم» ، ومن ثم فان المقصود بالتسوية هنا اتاحة حد الكفاف الذى يحفظ للناس الوفاء بضرورات الحياة ، فكان العدل يعنى فى هذا الموقف التسوية فى العطاء .

ولما جاء عمر بن الخطاب ، وفتحت فى عهده الفتوح وجاءت الأموال الكثيرة ، و«دون» عمر «الديوان» ، الغى نظام «المساواة» الذى عمل به أبو بكر ، ووضع نظاما للعطاء تتفاوت فيه انصبة الناس ، وجعل التدرج قائما على دعامتين .

الأولى : مدى القرب أو البعد فى النسب ، بالنسبة للرسول عليه السلام .

الثانية : السبق إلى الإسلام ، ومن ثم النضال المبكر فى سبيل دولته ، أو التأخر فى اعتناق الدين الجديد ، ومن تم المساهمة فى النضال ضده .

وكان هذا الموقف الجديد اجتهادا من عمر دفعه إليه وضع اقتصادى ومالى جديد .. وتحكى لنا المصادر الإسلامية التى ارخت لهذا الموقف كيف «كان أبو بكر الصديق قد سوى بين الناس فى القسم ، فقيل لعمر فى ذلك ، فقال : لا اجعل من قاتل رسول الله ، صلى الله

عليه وسلم ، كمن قاتل معه ! [1] وكيف قال عمر : «ان ابا بكر رأى فى هذا المال رأيا ولى فيه رأى اخر» [2]

بل ونفهم من هذه المصادر صراحة ما يؤكد قولنا بأن هذه المواقف إنما كانت من وحى الاوضاع الاقتصادية ، ومحكومة بالمصلحة التى تقدرها الدولة ، وانه لم تكن لهذه المسائل علاقة عضوية بأمور الدين .. يشهد لذلك ويقطع به ان عمر الذى رفض نظام «التسوية» فى العطاء ، واستبدله بنظام التفاوت والتمايز ، عاد فى أخريات حياته عندما كثرت الاموال ـ من جانب ـ وعندما برزت الفوارق الطبقية وهددت قيمة «العدل» التى استهدفها هذا الخليفة العظيم ـ من جانب آخر ـ عاد فعزم على الرجوع إلى نظام «التسوية» فى العطاء ، فيروى «أبو يوسف» عن عمر أنه «لما رأى المال قد كثر قال : لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل ، (أى من العام القادم) لالحقن أخرى الناس بأولاهم حتى يكونوا فى العطاء سواء» [3] ، وقوله : «لئن عشت إلى هذا العام المقبل لالحقن آخر الناس بأولهم حتى يكونوا بيانا واحدا» ، أى شيئا واحدا . وعلى حد قول أبى عبيد القاسم بن سلام فإن أبا بكر كان يسوى بين الناس فى العطاء ، ثم فاضل بينهم عمر ، ثم جاء عنه شىء شبيه «بالرجوع إلى رأى أبى بكر» . [4] ويروى «زيد بن أسلم» عن ابيه فيقول : «سمعت عمر بن الخطاب يقول : والله لئن بقيت إلى الحول لالحقن آخر الناس باولهم ، ولا جعلنهم رجلا واحدا» [5] .. ولئن بقيت إلى الحول لالحقن أسفل الناس بأعلاهم» . ويؤكد قولنا : إن السبب فى هذه التغيرات فى تلك التشريعات الاقتصادية والاجتماعية إنما كان **الموقف المالى** ، يؤكد ذلك رواية إسحاق بن حارثة بن مضرب عن عمر قوله : لئن عشت حتى يكثر المال لاجعلن عطاء الرجل المسلم ثلاثة آلاف» . [6] وقوله أيضا الذى يرويه أبو وائل : **لو استقبلت من امرى ما استدبرت لأخذت فضول أموال الأغنياء ، فقسمتها على الفقراء»** [7]

---

(١) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢١٣ .
(٢) كتاب الخراج ، لأبى يوسف . ص ٤٣ . طبعة المطبعة السلفية سنة ١٣٥٢ هـ .
(٣) المصدر السابق ص ٤٦ .
(٤) (الأموال) ص ٣٧٥ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .
(٥) طبقات ابن سعد جـ٣ ق ١ ص ٢١٧ .
(٦) المصدر السابق جـ٣ ق ١ ص ٢١٧ .
(٧) الطبرى (التاريخ) جـ ٤ ص ٢٢٦ (احداث سنة ٢٣ هـ) طبعة دار المعارف ـ القاهرة .

فعمر قد خالف أبا بكر ، لاسباب مالية واقتصادية ، ثم عزم على العودة إلى موقف أبي بكر ، لأسباب مالية واقتصادية واجتماعية ، دون ان يحاول أى منها الربط بين أى موقف من هذه المواقف الدنيوية المدنية وبين الدين.

نصيب الرسول ونصيب قرابته من الغنائم

فى القرآن الكريم آية حددت المصارف التى تصرف فيها أموال «الغنائم» التى «يغنمها» المسلمون ، يقول الله فيها . (واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ، ولذى القربى ، واليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل ، ان كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان ، يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير) [1] .. فكان أربعة أخماس الغنائم يوزع على الفاتحين ، والخمس الخامس يوزع فى خمسة مصارف : الرسول ، وقرابته ، واليتامى ، والمساكين والغرباء من أبناء السبيل .. فلما توفى الرسول اجتهد الخلفاء : أبو بكر وعمر وعثمان وعلى ، **والتقى اجتهادهم على أن الموقف ازاء هذا النص القرآنى ، بعد موت الرسول ، يختلف عنه وقت حياة الرسول فقسموا هذا الخمس إلى ثلاثة أقسام هى لليتامى ، والمساكين ، وابن السبيل ، والغوا خمس الرسول وخمس قرابته ، ورفضوا أن يحل الخليفة محل الرسول فى أخذ خمسه ، مما يوحى بان سلطان الرسول وسلطته ومن ثم حقوقه هى نوع خاص واستثنائى وغير قابل للميراث ، كما رفضوا أن يظل خمس قرابته لآل بيته ، أو أن يتحول هذا الخمس إلى آل بيت الخليفة** .. ويروى «أبو يوسف» عن عبد الله بن عباس : «ان الخمس كان فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، على خمسة اسهم : لله وللرسول سهم ، ولذى القربى سهم ، ولليتامى والمساكين وابن السبيل ثلاثة أسهم ، ثم قسمه أبو بكر وعمر وعثمان على ثلاثة أسهم ، وسقط سهم الرسول وسهم ذوى القربى . وقسم على الثلاثة الباقى . ثم قسمه على بن أبى طالب على ما قسمه عليه أبو بكر وعمر وعثمان» [2]

كما يروى أبو يوسف أيضا عن «الحسن بن محمد بن الحنيفة» ، كيف كان هذا الأمر من مواطن الخلاف والاجتهاد فلقد «اختلف الناس بعد وفاة الرسول ، صلى الله عليه وسلم فى

---

(١) سورة الأنفال آية : ٤١ .

(٢) كتاب الخراج . ص ١٩ .

هذين السهمين : سهم الرسول عليه الصلاة والسلام ، وسهم ذوى القربى . فقال قوم : سهم الرسول للخليفة من بعده وقال آخرون: سهم ذوى القربى لقرابة الرسول عليه السلام، وقالت طائفة : سهم ذوى القربى لقرابة الخليفة من بعده فاجمعوا على ان جعلوا هذين السهمين ، فى الكراع[1] والسلاح[2] .. أى أنه قد استقر الرأى والاجتهاد على « تأميم » هذين القسمين ، وضمها إلى الأموال المخصصة للمصالح العامة فى الدولة ، واكد هذا الاجتهاد على قسمة « مدنية » السلطة بعد الرسول عليه السلام ، عندما أبعد شبهة وراثة الخليفة لما للرسول ، وحلول قرابته محل قرابة الرسول وذلك بعد ان نفى استحقاق قرابة الرسول من بعده لما كانت تستحقه فى حياته بسبب ظروف اقتصادية تحملتها فى سبيل الدعوة الجديدة قبل ان تستقر دولة هذه الدعوة .

الموقف من تملك الأرض الزراعية

على ان أخطر المواقف التى واجهت عمر بن الخطاب ، وهو يرسى القواعد الاقتصادية والاجتماعية للامبراطورية الجديدة ، كان الموقف حيال الأرض الزراعية ، الواسعة والغنية ، التى فتحتها جيوش العرب المسلمين فى المشرق : العراق ، وفارس ، وفى المغرب : مصر ، وفى الشمال : الجزيرة والشام ... فلقد ادرك عمر بن الخطاب ان فتوحات دولته لن تمتد فى المستقبل القريب إلى ما هو ابعد كثيراً من هذه الحدود التى امتدت إليها ، ومن ثم فان هذه الأرض الخصبة التى ترويها انهار « النيل » و « بردى » و « دجلة » و « الفرات » هى الثروة الرئيسية فى هذه الامبراطورية . حاضرا ومستقبلا .

ثم نظر الرجل إلى نصوص القرآن ، وإلى تطبيقات الرسول ومن بعده أبو بكر ، فاذا النصوص والتطبيقات جميعها تعتبر هذه الأرض المفتوحة « فيئا » أفاءه الله على الفاتحين ، ومن ثم فان الحكم هو قسمة هذه الأرض بما عليها ومن فيها من الفلاحين بين الجنود والفاتحين ؟ ! أى أن القرآن والسنة يقضيان بتمليك هذه الأرض للجنود الفاتحين ملكية خاصة ، وبتحويل شعوب هذه البلاد المفتوحة ـ وبالذات الفلاحين ـ إلى عبيد أرقاء لهؤلاء الجند الفاتحين ؟ !

---

(١) الكراع هنا معناها : الخيل .

(٢) كتاب الخراج ص ٢١ .

ولقد رفض عمر بن الخطاب هذا الموقف رفضا قاطعا .. وقرر ان الوضع الجديد يطرح قضية جديدة ، وانه لابد من الاجتهاد لاتخاذ موقف جديد يستند إلى تشريع جديد .. وخاض هذا الخليفة العظيم صراعا عنيفا ضد أغلبية الصحابة وضد الجيوش التى فتحت هذه البلاد حتى انتصر ، فى النهاية ، على كل المعارضين ..

وقبل ان نعرض لوقائع هذا الصراع «الاجتماعى ـ الاقتصادى» ، يحسن أن ننبه إلى أن دوافع عمر بن الخطاب إلى اتخاذ موقفه المتقدم هذا لم تكن كلها نابعة من إيمان الرجل بالعدالة الاجتماعية كقيمة مثالية مجردة ، فعمر لم يكن الممثل الحقيقى لفقراء القوم ، لا قبل إسلامه ولا بعد اسلامه ، وإنما كان ممثلا للطبقة الوسطى فى المجتمع القرشى المتميز فى شبه الجزيرة العربية .. وحتى نقطع الطريق على الذين يحلو لهم الجدل فى ذلك ، نقول : إن عمر نفسه هو الذى يقرر لنا هذه الحقيقة الاجتماعية والطبقية ، فهو يتحدث عن حقوقه ، كأمير للمؤمنين، فى بيت مال المسلمين فيقول : انها «حلتان : حلة فى الشتاء ، وحلة فى القيظ ، وما أحج عليه واعتمر من الظهر (الدواب) وقوتى وقوت اهلى كرجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم ، ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبنى ما أصابهم !»[1] .. فلا التعلق بقيمة العدالة الاجتماعية ، بمعناها المجرد والمثالى ، ولا كراهة ان تتحول هذه الشعوب الفارسية والشامية والمصرية إلى أرقاء ، هى كل الأسباب التى وقفت وراء «ثورة» عمر بن الخطاب على ما كان يراد بهذه الأرض وهؤلاء الناس من الاقتسام والاسترقاق .. وإنما كانت الضرورات الاقتصادية تلعب دورا هاما فى مجموع الأسباب التى جعلت عمر يقرر أن تصبح هذه الأرض وانهارها وقفا على بيت المال ، للدولة «ملكية الرقبة» فيها ، وان تظل بأيدى فلاحيها ، لهم فيها «ملكية المنفعة» نظير «الخراج» الذى يدفعونه عن مساحتها .. وان يظل هؤلاء الفلاحون أحرارا يدفعون «الجزية» التى تضيف مصدرا من مصادر تمويل بيت المال ، مع «الخراج» وذلك بدلا من أن تتحول كل هذه الثروة الزراعية والبشرية إلى ملكية خاصة ينفرد بها وبالتمتع بثمراتها الجنود الفاتحون .. رأى عمر ذلك .. ورأى فيه المصدر الرئيسى لمالية الدولة ، ولقيامها بنفقاتها المدنية والعسكرية ، سواء فى عهده أو فيما سيلى عهده من عهود ..

ولقد كان موقف عمر هذا ، الذى يمثل تغييرات جذرية فى أمر استقرت عليه الدولة الإسلامية واستندت فيه إلى نص قرآنى .. كان هذا الموقف بمثابة «الثورة» فى الاجتهاد والتشريع والتطبيق .. ويكفى أن نورد هنا بعض النصوص التى ارخت لهذا الحدث الكبير حتى

---

(١) طبقات ابن سعد جـ٣ ق١ ص ١٩٠ .

نعلم ملابساته وما اعترض سبيله .. يقول «أبو يوسف» : « .. حدثنى غير واحد من علماء أهل المدينة قالوا : لما قدم على عمر بن الخطاب جيش العراق ، من قبل سعد بن أبي وقاص شاور أصحاب محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فى قسمة الارضين التى أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام .. فرأى عامتهم (أى عامة الناس) ان يقسمه .. وسأل بلال (بن رباح ؛ الصحابى المشهور) وأصحابه عمر بن الخطاب قسمة ما أفاء الله عليهم من العراق والشام ، وقالوا : أقسم الارضين بين الذين افتتحوها كما تقسم غنيمة العسكر .. وان أصحاب رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وجماعة من المسلمين ارادوا عمر بن الخطاب أن يقسم الشام كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، خيبر وانه كان أشد الناس عليه فى ذلك الزبير بن العوام وبلال بن رباح .. وكان رأى عبدالرحمن بن عوف ان يقسمه . فما الأرض والعلوج (الفلاحون الفرس) إلا ما أفاء الله عليهم .. ولما افتتحت أرض مصر بغير عهد ، قام الزبير فقال : يا عمرو بن العاص ، أقسمتها .. كما قسم رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، خيبر .. » .

وأمام هذه الجبهة العريضة التى ضمت الجند الفاتحين الذين تطلعت نفوسهم لأرض مصر والشام والعراق وانهارها وفلاحيها ، كما ضمت الصحابة الذين ارادوا التطبيق الحرفى للنص القرآنى الذى اعتبر مثل هذه الأرض وانهارها « فيئا » افاءه الله على الفاتحين لهم أربعة اخماسه تقسم بينهم كما ارادوا التأسى بما صنع الرسول بأرض خيبر فى شبه الجزيرة العربية ..

أمام هذه الجبهة العريضة وقف عمر ومعه قلة من المهاجرين الأولين فيهم عثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وطلحة وابن عمر .. وتصدى عمر لهذه الجبهة العريضة ، وقال لهم : «ما هذا برأى .. ولست أرى ذلك .. والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل (أى كبير نفع) ، بل عسى أن يكون كلا (عبئا) على المسلمين ، فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها ، وأرض الشام بعلوجها ، فما يسد به الثغور ؟ وما يكون للذرية والارامل بهذه البلد وبغيره من أرض الشام والعراق ؟؟ .. **لقد اشرك الله الذين يأتون من بعدكم فى هذا الفيىء ، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شىء** ، ولئن بقيت ليبلغن الراعى بصنعاء نصيبه من هذا الفيىء ودمه فى وجهه (أى دون أن يطلب) .. (ولو قسمته بينكم) اذن اترك من بعدكم من المسلمين لا شىء لهم .. فكيف أقسمه لكم ، وأدع من يأتى بغير قسم ؟ ! .. » .

ولكن هذه الحجج المنطقية والاجتماعية والاقتصادية التى ساقها عمر لم تقنع القوم ، فقالوا

له « اتقف ما أفاء الله علينا بأسيافنا على قوم لم يحضروا ولم يستشهدوا ؟ ! ولأبناء قوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا ؟ ! » .

وكان واضحا من هذا الجدل، وتلك الحجج المتبادلة أن انصار قسمة الأرض والأنهار والفلاحين يقفون إلى جانب «الفرد» الفاتح .. بينما يقف عمر إلى جانب «مجموع» الأمة بأجيالها الحاضرة والمستقبلة.. «فالفرد» هو المنطلق والهدف عند هؤلاء، و«الجماعة» و«الدولة» هى المنطلق والهدف عند أمير المؤمنين..

ولم تحسم هذه الحجج الموقف .. واعتبر عمر ان كل ما يقال فى هذا الموضوع هو مجرد « رأى » .. فالقضية خلاف فى « رأى » ، وإزاء هذا الخلاف طلب القوم من عمر أن يستشير ويحتكم إلى من يوثق فى رأيهم من رؤوس القوم بالمدينة .. «فاستشار المهاجرين الاولين ، فاختلفوا ..» فقرر العدول عن استشارتهم إلى استشارة رؤساء الانصار ، حيث أقام منهم ما يشبه لجنة التحكيم العليا ، وذلك انه «ارسل إلى عشرة من الأنصار ، خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ، من كبرائهم واشرافهم ، فلما اجتمعوا .. قال لهم : انى لم ازعجكم إلا لأن تشتركوا فى أمانتى فيما حملت من أموركم ، فانى واحد كأحدكم ، وانتم اليوم تقرون بالحق .. خالفنى من خالفنى ووافقنى من وافقنى ، ولست اريد أن تتبعوا هذا الذى هو اى ، معكم من الله كتاب ينطق بالحق ، فو الله لئن كنت نطقت بأمر اريده ما اريد به إلا الحق . قالوا : قل نسمع يا أمير المؤمنين . قال : قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا انى اظلمهم حقوقهم ، وانى أعوذ بالله أن اركب ظلما ، ولكن رأيت ان لم يبق شىء يفتح بعد أرض كسرى ، وقد غنمنا الله اموالهم وارضهم وعلوجهم ، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله .. وقد رأيت أن أحبس (أى أوقف) الارضين بعلوجها ، واضع عليهم فيها الخراج ، وفى رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين المقاتلة والذرية ، ولمن يأتى من بعدهم . أرأيتم هذه الثغور ، لابد لها من رجال يلزمونها ، أرأيتم هذه المدن العظام ، كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر ، لابد لها من ان تشحن بالجيوش وادرار العطاء عليهم ، فمن أين يعطى هؤلاء اذا قسمت الارضون والعلوج ؟ ! » ..

عند ذلك حكمت هيئة التحكيم بصواب رأى عمر ، وقالوا له جميعا : «الرأى رأيك ، فنعم ما قلت ورأيت ! ! » .. وبذلك حسم النزاع ، وانتصر موقف عمر ، فكتب إلى سعد بن أبى وقاص ، فاتح العراق : «أما بعد . فقد بلغنى كتابك ، تذكر فيه أن الناس سألوك أن تقسم بينهم مغانمهم ، وما أفاء الله عليهم ، فاذا أتاك كتابى هذا فانظر : ما أجلب الناس عليك

به إلى المعسكر من كراع ومال فأقسمه بين من حضر من المسلمين واترك الارضين والأنهار لعمالها ليكون ذلك فى أعطيات المسلمين فانك ان قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شىء» .

وكتب إلى عمرو بن العاص ، فاتح مصر . «.. أن دعها (أى الأرض دون قسم) حتى يغزو منها حبل الحبلة» (أى الجنين فى بطن أمه) .. ويعلق أبو عبيد القاسم بن سلام على ذلك فيقول : «اراه أراد أن تكون فيئا موقوفا للمسلمين ما تناسلوا ، يرثه قرن عن قرن» ، (أى جيل عن جيل) ! [1]

ونحن نريد أن ننبه مرة ثانية إلى أن الدوافع الاقتصادية والاجتماعية هى التى كانت حاسمة فى اتخاذ عمر بن الخطاب لهذا الموقف الاجتماعى والاقتصادى المتقدم ، وليست النصوص .. وان كان يبدو لنا أن الرجل كان حريصا على أن يقدم نصا قرآنيا لأولئك الذين تحصنوا فى معارضته بالقرآن ، فهو لم يقف مثلهم عند قول الله سبحانه (ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ..) الآية .

وإنما استمر يتلو حتى بلغ قول الله سبحانه « والذين جاءوا من بعدهم ..) إلى آخر الآية ، وقال : « قد وجدت حجة فى تركه ، وان لا أقسمه ! ! [2] » . نقول ذلك لأن قول الله سبحانه (والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا انك رؤوف رحيم) .. نقول : ان هذه الآية يسهل على أنصار تقسيم الأرض بين فاتحيها ان يثبتوا عدم ارتباطها بهذا الموضوع ! .

والأمر الذى يقطع بان العوامل الاقتصادية والاجتماعية هى التى كانت الاساس فى موقف عمر هذا ، وفى تشريعه «الثورى» الذى «أمم» به «ملكية الرقبة» لهذه الأرض ، هو ان عمر ذاته كان قد فكر فى تقسيم هذه الأرض بين فاتحيها ، ولكنه بعد دراسة مؤسسة على احصاء عدد الجند ومساحة الأرض وعدد الفلاحين المعرضين للرق ، عدل عن التقسيم إلى «التأميم» .. ونحن ننقل هذا الدليل القاطع عن أبى يوسف الذى يروى عن «محمد بن اسحق عن حارثة بن مضرب عن عمر بن الخطاب انه أراد أن يقسم السواد (أرض العراق) بين المسلمين ، فأمر بهم أن يحصوا ، فوجد الرجل يصيب الاثنين والثلاثة من الفلاحين ، فشاور

---

(١) راجع فى كل هذه النصوص (كتاب الخراج) لأبى يوسف ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٥ . أمو (الأموال) لأبى عبيد القاسم بن سلام ص ٥٧ ، ٥٨ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ .

(٢) كتاب الخراج ص ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٥ .

أصحاب محمد ، صلى الله عليه وسلم ، فقال على (بن أبي طالب) : دعهم يكونوا مادة للمسلمين ! .. »[1]

ودليل آخر يرويه أبو يوسف أيضا عندما يقول : « بلغنا عن على بن أبى طالب أنه قال : لولا أن يضرب بعضكم وجوه بعض لقسمت السواد بينكم ! »[2] ، فعلى الذى اشار على عمر بعدم قسمة أرض السواد ، وناصر موقف عمر هذا ضد معارضيه ، لم يكن موقفه هذا نابعا من الاستناد إلى نص قرآنى أو حجة دينية ، بدليل أنه عندما تولى الخلافة لم يمنعه من قسمة أرض السواد بين المسلمين إلا مخافته ان « يضرب بعضهم وجوه بعض » أى الا الصراع الاجتماعى الذى اراد اجتناب تصعيده .. وهو سبب اجتماعى ، يؤكد ان الدوافع التى قادت إلى هذه المواقف كانت فى الأساس دوافع اجتماعية واقتصادية حكمت مواقف هؤلاء الرجال العظام فى هذه التحولات الاجتماعية التى سجلها لهم التايخ .

مصدر التشريع لضريبة الأرض

وموقف آخر من المواقف الاقتصادية التى سجلتها التشريعات الاقتصادية العمرية فى عهد بناء الامبراطورية العربية الإسلامية ، يسجل هو الآخر ذلك « الطابع المدنى » الذى طبعت به اركان هذه الدولة الإسلامية .. ويتمثل فى المصدر الذى استلهم منه عمر بن الخطاب التشريعات والنظم الضرائبية التى قررها على الأرض المفتوحة .

فلقد كانت الضرائب على الأرض تعرف لنظمها يومئذ نظامان اساسيان يسمى أحدهما نظام « المقاسمة » ، ويعتمد على اخذ حصة ونسبة مقررة من المحصول بصرف النظر عن « المساحة » المنزرعة ، وبصرف النظر كذلك عن جودة الاثمار أو عدم جودته .. ويعرف الثانى بنظام المساحة ويعتمد على تحصيل قدر معين على المساحة المعينة من المحصول المعين ..

وكانت الدولة الفارسية قبل عهد « كسرى بن قباذ » (انو شروان) (٥٣١ ـ ٥٧٨ م) تعتمد نظام المقاسمة ، ولما جاء « كسرى انو شروان) أجرى اصلاحات اقتصادية حققت بعض العدالة النسبية ، وهى الاصلاحات التى جعلت العرب يصفون هذا الملك بصفة « العدل » ،

---

(١) كتاب الخراج . ص ٣٦ .

(٢) المصدر السابق . ص ٣٦ ، ٣٧ .

وجعلت الرسول ـ عليه السلام ـ يقول عن نفسه : « ولدت في زمن الملك العادل كسرى ! » وكان من أهم إصلاحات كسرى الاقتصادية استبدال نظام «المساحة» بنظام «المقاسمة» ..

وعندما فتحت الجيوش العربية الإسلامية هذه الأقطار ، ودخلت هذه الأرض فى تبعية بيت مال المسلمين ، كانت تشريعات كسرى أنو شروان ، وهى التى عرفت باسم « وضائع كسرى» ، هى المصدر الذى استلهم منه عمر بن الخطاب تشريعاته الضرائبية على الأرض الزراعية .. فأقر عمر « وضائع كسرى » المتعلقة باعتماد «المساحة» معيارا لتحديد الضريبة على هذه الأرض .. ويقول «الماوردى» فى كتابه (الاحكام السلطانية) «وجرى (عمر بن الخطاب) فى ذلك على ما استوقفه من رأى كسرى قباذ»[1] .. وظل هذا النظام الذى استعاره عمر بن الخطاب من تشريعات الدولة الفارسية المجوسية معمولا به زمن الخلفاء الراشدين ، وبنى أمية ، وحتى خلافة «المهدى» العباسى ، الذى عاد بالتشريع الضرائبى للأرض الزراعية إلى نظام المقاسمة[2] .

وهكذا تؤكد هذه القسمات التى عرضناها للحياة الاقتصادية ـ وخاصة فى ميدان الأرض الزراعية على عهد الفترة التأسيسية للامبراطورية العربية الإسلامية .. تؤكد هذه القسمات على الطابع المدنى لهذا التنظيم الاقتصادى الذى قام فى هذه الامبراطورية ، كما تحدد طابع العلاقة بين حركة الاجتهاد والتشريع وبين الأسس العامة والمبادئ الكلية التى جاء بها القرآن الكريم فيما يتعلق بحياة الناس وتنظيم دنياهم .. كما تبرز الدور المتميز وغير العادى الذى لعبه الخليفة الثانى عمر بن الخطاب .. ذلك الرجل الذى مازالت عقلانيته ـ وخاصة فى أمور الدولة والحكم ـ فى حاجة إلى من ينفض عنها غبار التاريخ ! .

العدل بين الحاكم والمحكوم

لم يؤلف عمر بن الخطاب كتابا يتحدث فيه عن نظريته ومذهبه فى العدل الاجتماعى بين الناس .. ولكنه ترك لنا فى صفحات التراث كلمات متناثرة ، عبر بها عن ارائه فى المواقف المختلفة والمناسبات المتعددة ، نستطيع أن نستخلص منها ، إذا نحن تأملناها وربطناها

---

(١) الماوردى (الأحكام السلطانية) ص ١٤٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ .

(٢) الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ، للدكتور محمد ضياء الدين الريس . ص ٧٥ ، ٢١٠ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م .

بملابساتها ومناسباتها ، مذهب هذا الخليفة العظيم فى العدل بين الناس ..

فهو يكتب إلى أحد ولاته ـ أبو موسى الاشعرى ـ كتابا نعلم منه انه قد حدد لقيام العدل بين الناس وسيادته فى مجتمعهم حدا ادنى هو **انصافهم فى أمرين :**

الأول : الحكم .. أى القضاء وفصل المنازعات ..

والثانى : قسمة العطاء والمال ، وما يتعلق بهذا الجانب المادى من شئون المعاش والاقتصاد .. يكتب عمر لابى موسى الاشعرى ، محددا الحد الادنى والضرورى ، الذى لا غنى ، للإنسان والمواطن عنه ، من العدل ، فيقول : « وبحسب المسلم الضعيف من العدل **أن ينصف فى : الحكم ، والقسم** »[1] .

وهنا نعلم ان العدل عند عمر لا يقف عند الانصاف المعنوى والقضائى والادارى ، مما تسميه كثير من الدساتير المعاصرة بالمساواة أمام القانون ، وتقف عنده لا تتجاوزه إلى ما عداه من صنوف العدل والمساواة .. وذلك ان عمر يمتد بهذا العدل ـ بل ويراه نطاق الحد الادنى منه ـ إلى الانصاف فى قسمة الثروة والأموال !

ولذلك فهو يوصى عماله على الأقاليم بان يوفروا للناس ما يشبع حاجاتهم المعاشية ، كبارا كان هؤلاء الناس أم صغارا ، فيقول لهؤلاء العمال (الولاه) : « .. واشبعوا الناس فى بيوتهم ، واطعموا عيالهم » .. بل ويعتبر اشباع هذه الحاجيات المادية أساسا لابد من توافره كى « تحسن أخلاق هؤلاء الناس .. » ![2] .

ولقد كانت القدوة العادلة التى يقدمها الحاكم للمحكوم فى ميدان العدل والمساواة ، كانت ولا تزال واحدة من اروع القيم والتى ورثها لنا وللإنسانية عمر بن الخطاب ـ فالعدل ليس نصوصا وقوانين وصياغات نظرية تصدر عن حاكم يحيا حياة تتميز وتمتاز عن حياة أوساط الناس . لأن تخلف القدوة الطيبة المتمثلة فى الحاكم ، ستفقد ولا شك كل هذه النصوص ما فيها من حرارة وما بها من قيمة وما لها من معنى مفيد وجميل ..

وأهمية هذه القيمة التى يقدمها لنا عدل عمر بن الخطاب تزداد أكثر وأكثر ، خصوصا اذا تأمل الإنسان فى العديد من المجتمعات التى وإن تمايزت فى النظم والصياغات الفكرية الا أنها

---

(١) تاريخ الطبرى . جـ ٤ ص ٢٠٣ .

(٢) طبقات ابن سعد جـ ٣ ق ١ ص ٢٠١ .

قد اتفقت على أمر جوهرى هو ان يمتاز حكامها ويتميزون عن جماهير المحكومين .. ولم يعد هذا الامتياز أمراً يستخفى به أصحابه ، بل اضحى شرعا مشروعا ، تقدم لتبريره وتقريره الأسباب والأفكار التى تتحدث عن أهمية الحاكم ، وتوقف شئون المحكومين على سلامته ، التى غدت تعنى أكثر مما تعنيه سلامة المواطن المحكوم ، ومن ثم فان مشروعية امتيازه وتميزه هى بعض الضرورات التى يقضيها «الصالح العام» ! .. وهى أفكار قد قننت الواقع ، وبررت الاثرة والاستئثار ، حتى لقد غدت تلك الميزات التى تتمتع بها القلة الحاكمة فى هذه النظم المختلفة سنة طبيعية ومقررة من سنن الحياة ! ..

ولكن عدل عمر بن الخطاب ينقض هذا الواقع السائد ، وينكر ذلك الفكر الذى يبرره ، عندما يؤكد على ضرورة تساوى الحاكم فى القانون والاقتصاد ، بجمهور المحكومين .

فعنده نجد ان نقطة البدء فى قيام العدل أو اختلاله إنما هى الحاكم .. فنى استقامته وعدله ، أى فى استقامة النظام وعدالته ، استقامة المحكومين وسيادة العدل فى المجتمع الذى يعيشون فيه ، والعكس صحيح ! .. وبعبارة عمر : «**فان الناس لم يزالوا مستقيمين ما استقامت لهم ائمتهم وهداتهم .. والرعية مؤدية إلى الامام ما ادى الامام إلى الله . فاذا رتع الامام رتعوا .. !**»[1] .. **فعلى الحاكم ، أى على نظام الحكم ، تتوقف قيمة العدل ، حضورا أو غيابا ، فى أى مجتمع من المجتمعات** .. وما تلك «المشاجب» التى يعلق عليها البعض فساد المجتمع ، من مثل : تغير النفوس ، وفساد الأخلاق ، وحب الشهوات .. الخ .. الخ .. إلا نتائج ومسببات وثمرات أفرزها فساد النظام الذى يسود المجتمع الذى انتشرت فيه هذه الاعراض .

وانطلاقا من هذا التحديد لمسئولية الحاكم والنظام فى فكر عمر بن الخطاب يمتد هذا الخليفة العظيم بهذه المسئولية لتشمل مختلف الأنشطة والأماكن والميادين فى المجتمع .. فعمر يحكم فى «المدينة» ولكنه يتحدث عن ضميره اليقظ بمسئوليته عن رعاة اليمن وعن ارامل العراق اللاتى لابد وان تتوافر لهن الاحتياجات ! .. بل وعن الجمل الذى يتعثر على شاطئ الفرات لأن الدولة لم تمهد وتعبد له الطريق .. ! .. فنى أى بقعة من بقاع الدولة يقف ضمير الحاكم الأعلى ويقف النظام مسئولا عن الظلم ، بل وعن القصور والتقصير ، الواقع على

(١) المصدر السابق جـ٣ ق ١ ص ٢١٠ .

الإنسان ، بل وعلى الحيوان .. ! [1] .

والمساواة القانونية ، التى قررها عمر بين الحاكم والمحكوم ، تنبع فى فكره ، من طبيعة مهمة الحاكم فى المجتمع الذى يحكم فيه .. فهو ليس «سيدا» للمحكومين .. ولقد سَنَّ عمر سنة حسنة عندما جعل من موسم الحج إلى بيت الله الحرام مؤتمرا سياسيا يحاسب فيه الناس ولاتهم وحكامهم بحضرة أمير المؤمنين .. فلقد كان يستدعى الولاة ، حتى اذا اجتمعوا أمام الناس قام خطيبا فقال : «أيها الناس ، انى لم أبعث عمالى عليكم ليصيبوا من ابشاركم ولا من أموالكم ، وإنما بعثتهم ليحجزوا بينكم ويقسموا فيئكم بينكم» (أى أن مهمة الولاة هى توفير الحد الادنى من العدل للمحكومين : العدل فى الحكم والقضاء .. والعدل فى قسمة الأموال) .. ثم استطرد عمر قائلا للناس : «.. فمن فعل به غير ذلك فليقم ! ..» ولما استكثر عامل مصر ، عمرو بن العاص ، ان ينفذ القصاص على الوالى اذا هو «أدب رجلا من رعيته» .. استنكر عمر هذا المنطق ، وقال : «.. ومالى لا أقصه منه وقد رأيت رسول الله ، ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، يقص من نفسه ؟» ثم كتب بيانا عاما وأمرًا شاملا إلى ولاته على الأقاليم يقول فيه : «.. لا تضربوا الناس فتذلوهم ، ولا تحرموهم فتكفروهم ! » [2] فالحرمان فى رأى هذا الخليفة العظيم ، هو سبب شيوع الكفر ـ والعياذ بالله ـ بين الناس ! .. بل ويقرر عمر ان ظلم الحاكم يلغى عقد حكمه ، ويحل الناس من طاعته «فمن ظلمه عامله فلا امرة عليه دونى ! » [3] .

وحتى يكون هناك عدل حقا ، وحتى تكون هناك مساواة حقيقية بين الحاكم والمحكوم ، فلابد وأن تتعدى الفعالية نطاق النظريات والصياغات إلى الواقع والتطبيق .. بل ولابد أن يحيا الحاكم حياة المحكوم ، حتى يعلم ، بالحق والصدق ، حقيقة هذه الحياة ، وحتى تصبح طموحاته فى العدل العام عميقة وصادقة وجادة لتعبيرها فى ذات الوقت عن طموحاته للعدل الخاص الذى يتوق إليه هو كفرد وإنسان .. وعمر يتساءل ذلك التساؤل الذى لا يزال يدوى ، رغم القرون : «**كيف يعنينى شأن الرعية اذا لم يمسسنى ما مسهم ؟** ! .. ويستنكر ان تكون له منزلة خاصة يعجز عن بلوغها المحكومون ويأبى إلا أن تكون حياته أسوه بحياة سائر

---

(١) المصدر السابق . جـ٣ ق١ ص ٢٤٤ ، ٢٢٠ .

(٢) المصدر السابق . جـ٣ ق١ ص ٢١١ ، ٢٠١ .

(٣) تاريخ الطبرى . جـ٤ ص٢٠٣ .

الناس .. « اذا كنت فى منزلة تسعنى وتعجز عن الناس فو الله ما تلك لى بمنزلة حتى أكون أسوة للناس ! .. »[1]

ولقد كان عمر بن الخطاب أمينا كل الأمانة فى تطبيق نهجه هذا على ذاته وأسرته وخاصته .. نهجه هذا فى المساواة بين الحاكم والمحكوم ، وفى أن يحيا الحاكم حياة المحكومين .. وفى هذا الميدان حفلت كتب التراث والتاريخ بالعديد من القصص والوقائع والمأثورات :

- فعمر ينهى خادمه « يسار بن نميل » عن نخل دقيق خبزه ، حتى يظل عيشه فى خشونته على نحو عيش الناس .. ويقسم « يسار » بالله : « ما نخلت لعمر الدقيق قط إلا وأنا له عاص ! »[2] .
- و « حفص بن العاص » يمتنع عن تناول طعام عمر معه ، لأنه طعام خشن ، ويدور بينه وبين عمر هذا الحوار الذى بدأه عمر بالسؤال :

ـ ما يمنعك من طعامنا ؟ ! ..

ـ إن طعامك جشب غليظ ، وانى راجع إلى طعام لين قد صنع لى فاصيب منه !

ـ أترانى أعجز أن آمر بشاة فيلقى عنها شعرها ، وآمر بدقيق فينخل ، ثم يخبز خبزا رقاقا ، وآمر بصاع من زبيب فيقذف فى سعن ـ (قربة صغيرة يصنع فيها النبيذ) ـ ثم يصب عليه من الماء فيصبح كأنه دم غزال ؟ ! !

ـ انى لأراك عالما بطيب العيش ! ..

ـ أجل ! ! .. والذى نفسى بيده لولا أن تنتقض حسناتى لشاركتكم فى لين العيش ! ..[3]

فعمر كان عالما بطيب العيش ، خبيرا بالأطعمة الرقيقة والاشربة التى تشبه دم الغزال ! .. ومعاشرا لأولئك الذين جعلتهم تطلعاتهم يعافون عيشه الخشن وطعامه الغليظ .. ولكنه الحاكم الذى حمل الأمانة : « كيف يعنينى شأن الرعية اذا لم يمسسنى ما مسهم ؟ ! » .

- وعمر لا يأخذ بذلك نفسه فقط ، بل وأسرته أيضا .. بل لقد سن سنة تشريعية تجعل العقوبة مضاعفة اذا كان مرتكب الذنب من أسرة أمير المؤمنين ! .. وأعلن ذلك فى أهله

(١) المصدر السابق . جـ٤ ص٩٨ ، ٢٠١ .
(٢) طبقات ابن سعد . جـ٣ ق ١ ص ٢٣١ .
(٣) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢٠١ .

قائلا : « .. قد سمعتم ما نهيت عنه ، وانى لا أعرف أن احدا منكم يأتى شيئا مما نهيت عنه الا ضاعفت له العذاب ضعفين ! »[1] .

لكن .. كيف يعرف عمر حياة الناس كى يحياها كواحد منهم ، وهو الحاكم الأعلى الذى يعيش فى العاصمة ؟ بديهى ان بساطة المجتمع وسلوك عمر قد أعاناه على بلوغ ذلك المراد ، خصوصا وانه قد سن سنة التجول ليلا ـ العسس ـ واستطلاع أحوال الفقراء وعامة الناس .. وسن سنة استطلاع أحوال الأفاق فى مؤتمر الحج الذى يعقده كل عام ..

لكن هذا الخليفة العظيم لم يقفْ عند هذه الحدود ، فعزم على النزول إلى أقاليم الامبراطورية وولاياتها ، لدراسة واقعها على الطبيعة ومعايشة عامة المسلمين فى المواطن والظروف التى فيها يعيشون ، وقرر أن يخصص لمشروعه هذا عاما كاملا بعطى فيه لكل اقليم من الاقاليم الستة شهرين .. بل واعتبر هذا العام من أفضل أعوام حياته .. فخير أوقات الحاكم وأكثر الأيام بركة فى عمر أمير المؤمنين تلك التى يقضيها فى دراسة حال الرعية ومشاركة الناس ظروف هذه الحياة ! .. يقول عمر عن مشروعه هذا : « لئن عشت ، إن شاء الله ، لاسيرن فى الرعية حولا ـ عاما ـ **فإنى أعلم أن للناس حوائج تقطع دونى ، أما عمالهم فلا يرفعونها إلى ، وأما هم فلا يصلون إلى !** .. فأسير إلى الشام فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الجزيرة ، وأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى مصر ، وأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البحرين ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى الكوفة ، فأقيم بها شهرين ، ثم أسير إلى البصرة ، فأقيم بها شهرين .. **والله لنعم الحول هذا ؟ !** .. »[2]

هكذا فكر .. وشرع .. ونفذ ـ فى ميدان العدل ـ عمر بن الخطاب ..

فالعدل قيمة اجتماعية ، لابد ان تتعدى حدود النظر والفكر كى توضع فى الممارسة والتطبيق . .

والعدل ، بالنسبة للناس ، يعنى حدا أدنى لابد وأن يتحقق ، متمثلا فى الانصاف القانونى والمالى ..

وفى هذا الانصاف وفى تلك المساواة لابد وأن يتساوى الحاكم بالمحكوم .

وأمر هذه المساواة ليس بالصعب ولا هو بالمستحيل ، فقط يجب ان تصح عقيدة الحاكم

---

(١) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢٠٧ .

(٢) تاريخ الطبرى . جـ ٤ ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

فى العدل ، ويصدق عزمه فى التطبيق ، ويعايش المحكومين ، لأنه لن يعنيه شأنهم اذا لم يمسسه ما يمسهم .. كما قال عمر بن الخطاب ..

ان عمر لم يصعب طريق العدل على الحكام ، كما قال كثيرون .. ولكنه صعب ويصعب على الكثيرين الصدق فى الحديث عن الإسلام وباسمه ، طالما لم ينهجوا ، فى العدل ، نهج هذا الخليفة العظيم ، الذى كان عدله الصورة الامينة لما دعا إليه الإسلام فى هذا الميدان ! ..

المال للأمة

وهذا العدل الذى يشترط عمر بن الخطاب لتحقق حده الادنى أن يقوم الانصاف للناس جميعا فى قسمة الثروة وتوزيع الأموال ، لا ينبع عند هذا الخليفة العظيم من دوافع الاحسان أو التفضل أو الشفقة على جمهور الأمة وفقرائها ، ولكنه مؤسس على عقيدة اجتماعية ـ اقتصادية «ترى ان المال ـ الذى هو ملك لله مالك كل شيء ـ إنما هو مال الناس جميعا ، فجمهور الأمة تتمثل فيهم ذاتية الإنسان وشخصيته العامة والجمعية ، ذلك الإنسان الذى هو خليفة الله فى أرضه ومن ثم فإن ملكية الله سبحانه للمال وحقه فيه إنما تعنى ، فى الواقع والتطبيق ، ان يكون هذا المال ملكا لمجموع الأمة وحقا من حقوقها ، يتم توزيعه وفق المعايير العادلة أو الأقرب إلى العدل ، حسب ما تقرر هذه الأمة وتختار من تلك المعايير.. فالحاكم الذى يعدل ـ فى رأى عمر ـ لا يتفضل على الناس ، وإنما يقوم بواجبه ، كحامل للأمانة ، فى رد الحق إلى أصحابه الاصليين..

وهذه العقيدة «الاجتماعية ـ الاقتصادية» يعبر عنها عمر عندما يقسم بالله ـ ثلاثا ـ فيقول : «**والذى نفسى بيده ما من أحد الا له فى هذا المال حق ، اعطيه أو منعه ، وما أحد أحق به من أحد .. وما أنا فيهم الا كأحدهم .. فالرجل وبلاؤه .. والرجل وقدمه .. والرجل وغناؤه .. والرجل وحاجته .. هو ما لهم يأخذونه .. أنه فيؤهم الذى أفاء الله عليهم ، ليس هو لعمر ولا لآل عمر ! ...**»[1] .

ولقد وضع عمر هذه العقيدة «الاجتماعية ـ الاقتصادية» فى التطبيق ، وامتلأت

(١) طبقات ابن سعد جـ٣ ق١ ص ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٩.

صفحات تاريخه بالنماذج والوقائع التي تؤكد التزامه التام والخلاق بهذا الفكر المالى الذى عبر عنه فى تلك الكلمات ..

- فهو يقرر أن يكون لكل مواطن فى الدولة حدا أدنى للمعيشة .. ويستشير المسلمين فى مقدار هذا الحد الادنى .. ويجرى التجارب المعاشية ليصل إلى تحديد هذا المقدار .. ويروى «الحارثة بن مضرب» أن عمر طلب احضارَ مقدار من الطعام - (جريب) -[1] فعجن وخبز ثم عمل «ثريدا» ثم دعا ثلاثين رجلا لأكله فى الغداء ، ثم امر بتكرار ذلك فى وجبة العشاء ، فوجد هذا المقدار كافيا لهذا العدد ، ومن ثم تقرر لكل مواطن «جريبان» فى الشهر حدا أدنى للطعام . ..[2] .

- وحتى الأطفال الرضع كان لهم نصيب فى بيت مال المسلمين على عهد عمر ، أى نصيب فى مال الأمة .. وفى البداية كان استحقاقهم له يبدأ مع بداية «الفطام» .. ثم ادرك عمر من تجواله بين أحياء المدينة ، ومراقبته مواطن مبيت الرحل والمسافرين أن الأمهات المرضعات يتعجلن وقت فطام الأطفال استعجالا لنصيبهم فى العطاء ، ففزع لما يسببه ذلك من بكاء الأطفال وضعف لبنيتهم قد تودى بحياتهم ، فخطب فى الناس ، يلوم نفسه ، وينتقد تشريعه ، ويعلن ان استحقاق الطفل فى المال يبدأ مع لحظة الميلاد .. قال :

«يا بؤسًا لعمر ، كم قتل من أولاد المسلمين ؟ ! .. ألا لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام ، فانا نفرض لكل مولود فى الإسلام ! .. » وأمر المنادى فنادى بذلك فى العاصمة ، وكتب به كتابا إلى الآفاق ! ..[3]

وكان عطاء الطفولة هذا الذى قرره عمر ، وكفالة الدولة لهم يزداد مقداره مع تزايد عمرهم فى السنين .. فللطفل عند الميلاد مائة درهم «فاذا ترعرع بلغ به مائتى درهم ، فاذا بلغ زاده .. ! .. » .

ولم يكن حق الطفولة وقفا على من له أب أو أبوان ، بل كان أيضا حقا قرره عمر للأطفال اللقطاء ! .. للقيط مائة درهم ثم يزداد عطاؤه الذى تعطيه الدولة لمن يتولى تربيته .. ووصى

---

(١) والجريب مكيال قديم مقداره أربعة اقفزة ، والقفيز مكيال مقداره ثمانية مكاكيك . والجريب يطلق أيضا على مساحة الأرض التى تبذر بحب هذا المكيال . وهو يوازى ٦٤ كيلو جراما .

(٢) طبقات ابن سعد . جـ٣ ق ١ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

(٣) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢١٧ .

بهم خيرا ، ويجعل رضاعهم ونفقتهم من بيت المال ! .. »

هكذا قرر عمر وطبق المبدأ الذى جعل المال للأمة ، لكل مواطن ـ مسلما كان أو غير مسلم ـ فيه حق ونصيب ، يبدأ بالحد الأدنى للمعاش ، ثم يتدرج صعودا وفقا لبلاء الإنسان وعمله وحاجته ودوره فى بناء المجتمع الجديد .. وعمر ، فى تطبيقه هذه العقيدة «الاجتماعية .. الاقتصادية» ، أمر بتدوين أسماء القبائل ، وأسماء كل الأفراد فى هذه القبائل ، فجعل لكل قبيلة «ديوانا» .. أى أنه لم يدون فقط ديوان الجيش والجند ، كما هو الشهير فى كتب التاريخ ، وإنما دون دواوين للأمة جمعاء ، كبارا وصغارا ، رجالا ونساء .. ! . ونحن نقرأ مثلا : انه أمر «فكتب له عيال أهل العوالى ، فكان يجرى عليهم القوت .. » وأنه «كان يحمل ديوان قبيلة خزاعة حتى ينزل «قديدا» فتأتيه القبيلة «بقديد» ، فلا يغيب عنه امرأة ، بكر ولا ثيب ، فيعطيهن فى أيديهن .. ثم يروح فينزل «عسفان» فيفعل مثل ذلك أيضا ! .. [(1)] .

وكان عمر يعطى الناس عطاءهم ويقدر لهم نصيبهم من مال الأمة ، حتى ولو زاد هذا العطاء والمال عن احتياجاتهم الضرورية فى النفقات .. ولما تحدث إليه «خالد بن عرفطة» عن أن العطاء يشمل الأطفال ، وهم لا يأكلون ، وان ذلك يؤدى إلى توفير أموال قد لا تنفق فتتعطل ، وقد تنفق فيما لا ينبغى ان تنفق فيه .. سلم له عمر بحدوث مثل هذه النتيجة ، ولكنه أصر على بقاء هذا النظام واستمرار تطبيق هذه الفلسفة المالية .. فقط اقترح لمعالجة هذه الثمرة السلبية الجانبية أن يحث الولاة والعمال الناس على توجيه الفوائض المالية لاغراض الانتاج وميادينه ، بدلا من الاغراق فقط فى الاستهلاك ! .. فالزمن لن يضمن لهم ـ بعد عمر ـ عدلا يفيض عليهم به المال ، وليس سوى الإنتاج والعمل فى تنمية المال سبيلا للأمن عندما تتغير الظروف وتتبدل الفلسفات ! .. قال عمر لخالد بن عرفطة ، عن المال والعطاء : «إنما هو حقهم **اعطوه ، وأنا أسعد بأدائه إليهم منهم بأخذه** ! .. فلا تحمدنى عليه ، فانه لو كان من مال الخطاب ما اعطيتموه ! .. ولكنى قد علمت ان فيه فضلا ـ (زيادة عن حاجات النفقات) ـ ولا ينبغى ان احبسه عنهم ، فلو أنه اذا خرج عطاء أحد هؤلاء الاعراب ابتاع منه غنما فجعلها بسوادهم ، ثم اذا خرج العطاء الثانية ابتاع الرأس فجعلها فيها ؟؟ .. فانى أخاف عليكم ان يليكم بعدى ولاة لا يعد العطاء فى زمانهم مالا ! .. فان بقى أحد منهم أو أحد من ولده كان لهم شىء قد اعتقدوه ـ (ادخروه) ـ فيتكئون عليه .. تلك نصيحتى لك يا خالد بن عرفطة ، وهى نصيحتى لمن هو بأقصى ثغر من ثغور المسلمين ، وذلك لما طوقنى الله فى

(١) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢١٤ .

أمرهم .. ولقد قال رسول الله ، ـ صلى الله عليه وسلم ـ : من مات غاشا لرعيته لم يرح رائحة الللجنة ! .. »[1] .

* * *

ولقد كان «للعمل» فى فلسفة عمر الاجتماعية مكان بارز ووزن كبير .. فالعروبة لن يغنى الانتساب لها والافتخار بمجدها عن الإنسان ، ان لم يعمل ، شيئا .. بل ان الانتساب إلى الرسول ، ـ عليه الصلاة والسلام ـ ، لن يغنى عن غير العاملين شيئا .. ويقسم عمر فيقول : « والله ، لئن جاءت الاعاجم بالاعمال وجئنا بغير عمل فهم أولى بمحمد منا يوم القيامة ! .. فلا ينظر رجل إلى القرابة .. **فان من قصر به عمله لا يسرع به نسبه ! ..** »[2]

وانطلاقا من هذا التقدير لقيمة العمل ودوره فى التنمية وفى اعطاء الاشياء قيمتها اعاد عمر النظر فى أوضاع كثيرة أدت إلى أن يحوز نفر من المسلمين مصادر للثروة ثم يعجزون عن تنميتها وتطوير إنتاجيتها ، فلا هم ينهضون باستثمارها ، ولا هم يدعونها للآخرين ، وإنما «يحجزونها» ويحتجزونها .. فهم بدعوى تملكهم لها واقطاع الرسول اياهم هذه المصادر ـ وخاصة الأرض ـ زعموا لأنفسهم الحق والحرية فى ابقائها فى حوزتهم واحتجارهم .. أعاد عمر النظر فى هذه الأوضاع حتى ما كان منها اقطاعا أقطعه الرسول ، ـ عليه الصلاة والسلام ـ ، وحتى ما كان منها لصحابة أجلاء «كبلال بن الحارث» ! .. فيروى مؤرخو الأموال والخراج فى تراثنا أن الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ قد اقطع بلالا أرضا طويلة عريضة هى أرض العقيق .. ولم يستطع بلال ان يستثمرها ، فطلب إليه عمر ان يكتفى منها بما يطيقه عمله ، ويترك ما بقى للمسلمين .. فحدث بينهما خلاف جسده هذا الحوار الذى بدأه عمر بقوله :

ـ انك استقطعت رسول الله ارضا طويلة عريضة ، فقطعها لك ، وان رسول الله لم يكن يمنع شيئا يسأله ، وأنت لا تطيق ما فى يدك ! ..

ـ أجل ! .

ـ فانظر ما قويت عليه فأمسكه ، وما لم تقدر عليه فادفعه إلينا نقسمه بين المسلمين .

ـ لا .. لا أفعل ! .. هذا شىء أقطعنيه رسول الله ! ..

---

(١) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢١٥ .

(٢) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢١٣ .

ـ إن رسول الله لم يقطعك لتحتجره عن الناس ، وإنما اقطعك لتعمل ، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقى ! .

ـ لا أفعل ! ..

ـ والله لتفعلن ! ! ..

ثم أخذ عمر من بلال ما عجز عن عمارته فقسمه بين المسلمين .. ثم خطب فى المسلمين فأعلن أن من حاز أرضا ليعمرها ، فاهمل أو عجز ، وجب ان يتركها لمن يقدر على احيائها ، لأن الأرض لمن يعمرها ويفلحها ويحييها « فمن أحيا أرضا ميته فهى له .. ومن عطل أرضا ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهى له ! .. »[1]

فالأرض لمن يعمرها ويحييها ، لأن العمل هو الذى يعطى الأشياء قيمتها ، ويضيف للمجتمع والناس جديدا ، وليست الحيازة والاحتجاز والاحتجار ! ..

* * *

وفى نظام عمر الاقتصادى برز نصيب الدولة ـ (الأمة) فى الثروة ، أى برز حجم المال العام ، لاتساع مجالات الانفاق على المصالح العامة ، تلك المجالات التى زاد العدل الاجتماعى من حجمها ، وأضاف اتساع الدولة وازدياد مهامها هذه المجالات اتساعا ..

- فكانت ملكية الرقبة فى الأرض المفتوحة ـ وهى أودية الانهار بمصر والشام والعراق ـ التى أصبحت الثروة الاساسية فى المجتمع ـ كانت هذه الملكية للأمة ..
- وكانت «الصوافى» ـ أى الأموال والأرض المصادرة ـ من الأعداء وأجهزة الدولة والحرب فى البلاد المفتوحة ملكية خالصة للأمة ..
- وكانت هناك من قبل : الملكية العامة لما كان بمثابة المصادر الأساسية للثروة فى الدولة . على عهد بساطتها وفقرها قبل عمر ، وهى : الماء والنار والكلأ .. التى حددها حديث الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ الذى قال فيه : « ثلاث لا ملكية فيها : الماء والنار والكلأ .. » .. وفى رواية أخرى : « المسلمون شركاء فى ثلاث : الماء والكلأ والنار » .[2]

---

(١) يحيى بن آدم (الخراج) ص ٩٣ ، ٩١ . طبعة القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ و : أبو عبيد القاسم بن سلام (الأموال) ٤٠٨ ، ٤٠٩ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

(٢) هذا الحديث رواه ابن ماجة فى سننه ، ورواه الدرامى فى سننه ، ورواه أحمد بن حنبل فى مسنده .

وكانت هناك مراعى للدولة خصصت ، على عهد عمر ، للخيل والإبل المخصصة للقتال ، أو لشئون الدولة ، أو لمساعدة الفقراء على اداء فريضة الحج .. ومن هذه المراعى : النقيع ، والربذة ، والشرف ..

ولكن عمر أصدر أوامره للمشرفين على مراعى الدولة هذه بان يبيحوها للفقراء ، كى ترعى فيها أغنامهم وابلهم ، ويمنعوها عن الاغنياء ، حتى ولو كان هؤلاء الاغنياء من كبار الصحابة الذين سبقوا إلى الإسلام وهاجروا مع الرسول ، مثل عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف ! .. انه مال عام فهو للدولة .. ولكنه ايضا للفقراء ، دون الأغنياء ! .. ويروى « زيد بن اسلم ، عن أبيه » ، فيقول :

«سمعت عمر، وهو يقول «لهنى»ـ حين استعمله على حمى الربذه ـ: ياهنى، أضمم جناحك عن الناس ، واتق دعوة المظلوم فانها مجابة ، وادخل رب ـ (صاحب) ـ الصريمة ـ (تصغير : صرمة (بكسر الصاد وسكون الراء) وهى القطيع الصغير من الابل ـ والغنيمة ـ (تصغير : غنمة .. وهى القطيع الصغير من الغنم) ـ .. واياى ـ (دعنى) ـ ونعم ـ (بفتح النون والعين : ماشية) ـ ابن عفان وابن عوف فانهما ان هلكت ماشيتهما رجعا إلى نخل وزرع ، وان هذا المسكين ان هلكت ماشيته جاء يصرخ : يا أمير المؤمنين ! .. فالكلأ أهون على ؟ ! أم غرم الذهب والورق ـ (الفضة) ـ ؟ ! انها لارضهم ، قاتلوا عليها فى الجاهلية ، واسلموا عليها فى الإسلام .. والمال مال الله ، والبلاد بلاد الله ! ..»[1]

فالمال مال الله ، والبلاد بلاد الله ، والدولة تختص بما تختص به للمصالح العامة ومن هذه المصالح رعاية شئون غير القادرين ، أما القادرون فلا حق لهم فى هذا المال العام لأن لديهم ما يكفيهم ، فلا عدل فى مشاركتهم الفقراء فيما يسدون به الحاجات ويلبون به الاحتياجات !

تلك كانت نقطة الارتكاز والانطلاق فى فلسفة العدل والفكر الاجتماعى عند عمر بن الخطاب .

وعلى حين كان موقف عمر وعدله منحازا الانحياز كله لمجموع الأمة ، وبالذات لفقرائها ومحتاجيها ، كان عدله هذا بالمرصاد لذلك النفر من أشراف قريش وقدامى اثريائها وقادتها وملئها الذين وقفوا من الإسلام موقف المناهضة والعداء دفاعا عن المظالم الاجتماعية التى كانوا منها يستفيدون ولآلامها يستثمرون ..

---

(١) الأموال . ص ٤١٨ ، ٤١٩ .

وبعد فتح مكة ، فى السنة الثامنة من الهجرة ، أسلم كل هؤلاء ، وسموا بمسلمة الفتح ، وكان العطاء والمال وتأليف القلوب بهما من وسائل اجتذاب العديد منهم إلى النظام الجديد .. وظل الكثير من المسلمين على حذر من الكثير من هؤلاء .. وفى عهد عمر ، وبعد الفتوحات وما جلبت للدولة من ثروة وثراء ظهرت تطلعات الكثيرين من هؤلاء الأشراف والسادة ، ورأوا الفرصة سانحة لحيازة الأرض فى البلاد المفتوحة ، بل والقفز إلى جهاز الدولة وقيادتها تحت رايات الإسلام ، كما كان لهم جهازها وقيادتها بمكة قبل الإسلام ! ..

وسجل التاريخ ان عمر بن الخطاب كان شديد الوعى بهذه المخاطر الجديدة ، شديد الحذر من هؤلاء القوم ، شديدا عليهم الشدة كلها كى يحول بينهم وبين تحقيق ما يريدون .. ! .

فهو يحذر هذا النفر من سادة قريش عندما رآهم يجتمعون معا ويأتمرون من دون المسلمين .. حذرهم من احياء عصبيتهم القديمة وتميزهم الذى قضى عليه ظهور الإسلام ، وقال لهم ـ كما يروى ابن عباس ـ : «بلغنى أنكم تتخذون مجالس ، لا يجلس اثنان معا حتى يقال : من صحابة فلان ؟ من جلساء فلان ؟ حتى تحوميت المجالس ! ... فيضوا مجالسكم بينكم ، وتجالسوا معا ـ (أى اندمجوا فى عامة الناس) ـ فإنه أدوم لألفتكم ، وأهيب لكم فى الناس ! » .. ثم يتوجه عمر إلى الله شاكيا هذا الملأ من قريش ، الذين كرههم وكرهوه ، فيقول : اللهم ملونى ومللتهم ! واحسست من نفسى وأحسوا منى ، ولا ادرى بأينا يكون الكون ، وقد أعلم ان لهم قبيلا منهم ، فاقبضنى إليك ! ! » ..[1].

وهذا واحد من اشراف قريش واثريائها : عبد الله بن أبى ربيعة بن المغيرة المخزومى يسعى لأن تكون له بالعاصمة مرابط خيل كثيرة ، ويرى عمر أن فى ذلك ما يحدث أزمة فى أعلاف الخيل بالمدينة ، فيمنعه من ذلك ! .. فلما كلم الناس عمر فى ذلك اشترط ان يجلب ابن أبى ربيعة لخيله أعلافها من املاكه خارج المدينة ، وقال : «لا آذن له إلا أن يجىء بعلفها من غير المدينة» .. فنفذ أمر عمر «وارتبط عبد الله بن أبى ربيعة أفراسا ، وكان يحمل إليها علفا من أرض له باليمن[2] ! » ..

وهند بنت عتبة تقترض قرضا من بيت مال المسلمين لتتاجر فيه ، ولكن أبا سفيان ينصحها بأن تتلكأ فى رد هذا القرض لبيت المال ! .. ويعلم بذلك عمر بن الخطاب ، فلا يتردد فى حبس أبى سفيان ، وهو من هو فى ملأ قريش ، وهو قائد حربها الطويلة ضد الإسلام ! ..

---

(١) تاريخ الطبرى . جـ ٤ ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٢) المصدر السابق . جـ ٤ ص ٢١٤ .

ويستمر حبسه حتى ترد هند قرضها إلى بيت مال المسلمين[1] ..

ولقد بلغ موقف عمر بن الخطاب ضد ملأ قريش ذروته عندما حجر عليهم فى العاصمة ، ومنعهم من مغادرتها إلا باذن منه ، ولمدة محددة وأجل معلوم ! .. فقرر عليهم ما نسميه بلغة عصرنا بالتوقيف أو تحديد محل الاقامة ! وذلك حتى يمنعهم من تحقيق مطامحهم المالية ومطامعهم فى الثراء بالبلاد الغنية المفتوحة .. ولقد كان بعض هؤلاء السادة يريد أن يتحايل على مغادرة العاصمة باسم الغزو فى سبيل الله ، فكان عمر يبتسم له ، ويقول : حسبك غزوك مع رسول الله ؟ ! .. والطبرى يحدثنا عن هذا الموقف الذى اتخذه عمر من أشراف قريش هؤلاء ، ويضع يدنا على أهميته الاجتماعية ، فيقول : وكان عمر بن الخطاب قد حجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج فى البلدان إلا بإذن وأجل .. » .. ثم **يستطرد فيضع يدنا على الآثار السيئة التى ترتبت على اهمال حظر عمر بعد أن تولى الخلافة عثمان بن عفان ، فيقول : «فلما ولى عثمان لم يأخذهم بالذى كان عمر يأخذهم به ، فخرجوا إلى البلاد ، فلما نزلوها ورأوا الدنيا ؟ ! ، ورآهم الناس .. وتقربوا إليهم ، وقالوا : يملكون فيكون لنا فى ملكهم حظوة ؟ ! . فكان ذلك أول وهن على الإسلام وأول فتنة كانت فى العامة ! ! .. ولذلك كان عثمان أحب إلى قريش من عمر؟ ! »**[2]

فعمر .. بوعيه الاجتماعى ، وعدله بين الناس .. رأى المال مال الأمة ، ومال جمهورها وعامتها بالدرجة الأولى .. ورأى الحجر واجبا ضد اشراف قريش ، حتى ولو كانوا مسلمين ومهاجرين أولين .. فكان فى ذلك صلاح الإسلام والمسلمين .. فما ان تبدلت السلطة .. وتغيرت المواقف ، وانطلق الخاصة ، فملكوا وملك بواسطتهم وفى حماهم الاتباع والاذناب ، حدث ـ كما يقول الطبرى ـ «**أول وهن على الإسلام ، وأول فتنة فى المسلمين !** » .. حدث ذلك عندما غاب عدل عمر بن الخطاب عن ساحة المجتمع والسلطة فى ديار الإسلام ! ..

وماذا للحاكم فى المال العام

المال مال الله ، والبلاد بلاد الله ، وحق الله هو حق المجتمع ، أى مجموع الأمة وجمهورها العامل ، الذى يحيى الأرض الميتة ويمنحها العمران والزينة .. تلك هى الفكرة والعقيدة

---

(١) المصدر السابق . جـ٤ ص ٢٢١ .

(٢) أبن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة . جـ١١ ص ١٢ ، ١٣ طبعة الحلبى . القاهرة .

الجوهرية والمحورية فى الفكر والتطبيق الاجتماعى لعمر بن الخطاب ، وللدولة الإسلامية التى قادها هذا الخليفة العظيم ..

وإذا كان الأمر هكذا .. فما هو مكان الحاكم الأعلى للدولة ـ وبتعبير عصرنا : الحكومة ـ من مال الدولة العام ؟؟ .. وما هو حقه ونصيبه ، كحاكم ، فى هذا المال ؟؟ ..

إن موقف عمر من هذه القضية ، هو الآخر ، صفحة من صفحات عدله الاجتماعى التى لازالت تتألق بالضوء المشع والساطع فى تراثنا وتاريخنا منذ عصره وحتى هذا العصر الذى نعيش فيه ..

لقد كان عمر ـ كما كان أبو بكر الصديق ـ تاجرا من تجار القرشيين بمكة ، قبل اسلامه وبعده ، ومن تجار المهاجرين الاولين بالمدينة بعد أن هاجر إليها .. وظل كذلك حتى تولى الخلافة والسلطة العليا كأمير للمؤمنين ، فشغلته مهام الدولة عن تحصيل رزقه ورزق أهله من التجارة ، فتوقف عن مزاولة مهام تجارته ، ومع ذلك ظل لا يتناول من مال الدولة شيئا ، حتى اصابه جهد وحلت به الشدة .. وبعبارة «سهل بن حنيف» فى روايته عن أبيه : «مكث عمر زمانا لا يأكل من المال شيئا حتى دخلت عليه فى ذلك خصاصة ! ..»

ولم يكن نظام دولة الخلافة يعرف «الرواتب والمخصصات» لقاء تولى المناصب ، وإنما كان يعرف الرواتب والمخصصات ـ (العطاء) ـ لقاء الحاجة والاحتياج ، فالمحتاج يأخذ ، بقدر حاجته ودوره ، عطاءه بصرف النظر عن موقعه فى النظام ، حاكما كان أو محكوما .. والمستغنى لا يأخذ من المال العام شيئا ، حاكما كان هذا المستغنى أو محكوما ! .. اللهم إلا ماله من « عطاء » .

فلما احتاج عمر لما يتعيش به هو وأهله دعا إلى مؤتمر حضره كبار الصحابة ، وفى مقدمتهم الهيئة الشورية التى حملت مسئولية الحكم فى الدولة بعد وفاة الرسول ، ـ عليه الصلاة والسلام ـ ، هيئة (المهاجرين الأولين) .. وحدثهم أن أمر الخلافة قد شغله عن تحصيل أسباب معاشه ، ثم سألهم عن القدر الذى يحق له أن يتناوله من مال الأمة العام .. وبعبارته : «لقد شغلت نفسى فى هذا الأمر .. فما يصلح لى منه ؟» .. فتعددت الآراء .. ففريق عبر عنهم عثمان بن عفان كان رأيه ان يتوسع الخليفة ما شاء له التوسع فى الانفاق على نفسه وأهله ، بل وغير أهله ، من المال العام .. فله ان يأكل هو ، وان يطعم من يشاء .. قال عثمان لعمر : «كل وأطعم ! .. ومع عثمان فى هذا الرأى كان سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، قريب عمر ،

وأحد (المهاجرين الأولين) .. ولكن عمر نفر من هذا النهج ورفض هذا الرأى ، وطلب رأى على بن أبى طالب ، الذى أشار بأن للخليفة من مال الأمة العام ما يسد حاجاته وحاجات أهله فقط ، لأن ذلك إنما يحل له بحكم الحاجة ، كواحد من المسلمين ، لا بحكم امتياز يرتبه له كونه حاكما للمسلمين ! .. فلما سأل عمر عليا : «ما تقول أنت فى ذلك ؟» أوجز على الجواب فقال : «غداء وعشاء ! !» .. فاستراح عمر ، واستقر الرأى على هذه الفلسفة وعلى ذلك التحديد [1] .. فتقرر أن يكون لعمر من مال الأمة ما يسد حاجاته وحاجات أهله ، فى حدود وسط ، كمواطن قرشى من أوساط الناس : «قوته وقت عياله ، لا وكس ولا شطط — (مع التوسط ، لا بخس ولا زيادة) — وكسوتهم وكسوته للشتاء والصيف — (حلة للصيف وأخرى للشتاء) — ودابتان لجهاده وحوائجه وحجته وعمرته» وبعد ذلك له عطاؤه ، كواحد من أقرانه فى الإسلام ، عندما يقسم ما أفاء الله على المسلمين «والقسم بالسوية !» [2]

ولقد أكد عمر هذه الفلسفة وهذا النهج وهذا التحديد فى الكثير من المواقف والعديد من المناسبات .. وعندما اشتبه على البعض تحديد الفواصل بين ما للحاكم وما للأمة فى المال العام ، وظنوا ان ما للدولة هو لأمير المؤمنين ، استنكر عمر ذلك ، واوضح لهم الأمر قائلا : «أنا اخبركم بما استحل من مال الله .. يحل لى : حلتان ، حلة فى الشتاء وحلة فى القيظ ، وما احج واعتمر عليه من الظهر — (الدواب) — وقوتى وقوت اهلى كقوت رجل من قريش ، ليس بأغناهم ولا بأفقرهم ، ثم انا بعد رجل من المسلمين يصيبنى ما أصابهم !» .. [3]

استراح عمر لهذا النهج ، والتزم هذا التحديد ، واخذ نفسه بهذا المنطق الصعب .. فكان ينفق درهمين فى اليوم ، هو وعياله ! .. ويذهب من المدينة إلى مكة حاجا فلا يتخذ لنفسه بناء ولا فسطاطا — (خيمة) — يتقى بهما الشمس ، وإنما ينشر كساء على شجرة فيستظل تحته ! .. ويستكثر على غلامه ان تبلغ نفقات رحلتهم للحج خمسة عشر دينارا .. ! ويمرض فيوصف له العسل علاجا ، فلا يتناوله من بيت المال الا بعد أن يصعد المنبر خطيبا ، فيعرض أمره على المسلمين ويأخذ منهم الاذن فى قربة صغيرة من العسل ، قائلا : «ان أذنتم لى فيها اخذتها ، والافانها على حرام ! .. [4]

---

(١) طبقات ابن سعد . جـ٣ ق ١ ص ٢٢١ .

(٢) تاريخ الطبرى جـ٣ ص ٦١٦ .

(٣) طبقات ابن سعد . جـ٣ ق ١ ص ١٩٧ .

(٤) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢٢٢ ، ٢٠٠ ، ١٩٨ .

ويزيد من روعة موقف عمر هذا ويعلى من قدر نهجه هذا فى العدل الاجتماعى ووضع الضوابط التى تضبط ما للحاكم فى مال الدولة ، ان هذا النهج وذلك السلوك قد قام واستمر وبرزت معالمه ورسخ فى أرض التجربة السياسية لدولة الخلافة الراشدة وسط معارضات كثيرة من اناس كثيرين .. فلقد كانت هناك تطلعات قوية تريد ان يصبح أمير المؤمنين قدوة فى العيش الهنى والانفاق السخى والحياة الباذخة ، كى يحل للآخرين هذا النمط من انماط الحياة دون لوم أو عتاب ، خصوصا وان الخيرات قد زادت ، والأموال قد وفدت ، والفتوحات قد غمرت العاصمة بكنوز ماكان ليحلم بها العرب الأولون ! ..

كان تيار التطلعات قويا ، وحملة هذه الرغبات كثيرين .. وكان رفض عمر شديدا ، وصموده عنيدا .. ! ..

- فهذا تحرك جماعى يمثله وفد من جماعة المسلمين يسعى إلى منزل عمر يطلبون منه ان ينفق بسخاء ، ويوسع على الآخرين فى الانفاق ، لأن المال كثير .. ولكنهم يهابون الحديث إلى عمر فيما جاءوا من اجله ، فيتحدثون إلى ابنته حفصة فيقولون : «أبى عمر الا الشدة على نفسه وحصرا ، وقد بسط الله فى الرزق ، فليبسط فى هذا الفىء فيما شاء الله ، وهو فى حل من جماعة المسلمين ! » .

فهم يطلبون له تغيير نهجه ، ويحملون له موافقة جماعتهم على هذا التغيير ! ..

ولقد مالت حفصة إلى رأيهم .. أى ان هذه التطلعات قد وجدت لنفسها موقعا فى بيت عمر ، وعند من ؟ عند حفصه ، احدى زوجات الرسول ، ـ عليه الصلاة والسلام ـ ، .. ولكن عمر يصد هذا التيار فى قوة إنسانية محلقة .. فى قوة القديسين ، بل نقول : فى قوة أمير المؤمنين ؟ ! .. ويعتب على حفصة ، بل يعنفها ، فيقول : «يا حفصة بنت عمر ! نصحت قومك وغششت اباك ! .. **إنما حق أهلى فى نفسى ومالى ، أما فى دينى وامانتى فلا ؟ !** [1] .. ابلغيهم عنى : ان رسول الله قدر فوضع الفضول ـ (زيادات الأموال وفوائضها) ـ فى مواضعها ، وتبلغ بالتزجية ـ (استعان بما يكفيه) ـ وانى قدرت ـ .. فوالله لأضعن الفضول فى مواضعها ، وأتبلغن بالتزجية ! ! .. » [2]

- وهذا عم الرسول ، ـ عليه الصلاة والسلام ـ ، العباس بن عبد المطلب ، ـ رضى الله

(١) المصدر السابق . جـ ٣ ق ١ ص ١٩٩ .
(٢) تاريخ الطبرى . جـ ٣ ص ٦١٧ .

عنه ـ ، يتحدث إلى عمر طالبا منه العدول عن عيشه الخشن ، وإقامة الولائم الطيبة والمآكل اللينة ، ودعوة الصحابة إليها ، يأكلون ويتحدثون ! .. فيرفض عمر ، ويحدث العباس عن أن الرسول وأبا بكر قد «عملا عملا وسلكا طريقا .. وأنى إن عملت بغير عملها سلك بى طريق غير طريقها» ![1] .

- وهذا عبد الله بن عمر بن الخطاب يحاول اختراق حصن التقشف عند أبيه ، فيحدثه عن ان هذا التقشف قد اصاب ابنته بالهزال ! .. ولكن عمر يحسم الأمر ، وينهى إليه أن تلك مسئوليته هو ، وليست مسئولية بيت مال المسلمين ![2] .

- وابن آخر من ابناء عمر ، هو عاصم .. استشعر عمر منه الركون إلى عطاء أبيه ونفقاته التى ينفقها من مال المسلمين فنهاه عمر عن ذلك الركون ، وقال له : يكفيك انى قد انفقت عليك شهرا .. فاذهب واستعن بمال لى ، بعه وشارك احدا من تجار قومك فى تجارته ، واكسب ما تنفقه على نفسك واهلك .. وإياك ان تمد بصرك فتطمع فى شىء من مال المسلمين «فما كان هذا المال يحل لى قبل أن اليه ـ (قبل خلافتى) ـ إلا بحقه .. وهو الآن أشد حرمة على ، لأنه قد أصبح أمانتى !![3]

- وهذا واحد من اصهار عمر ، يأتيه طامعا فى عطاء من بيت مال المسلمين ، فيغضب عمر ، وينهره قائلا : اردت أن الق الله ملكا خائنا ! ؟[4] » فهو اذا وضع مال الناس فى غير موضعه خرج عن معنى الخلافة ونهج الإسلام وخلق الأمانة ، واصبح ملكا جبارا ، بل وملكا خائنا ! ..

يصمد عمر أمام أصحاب هذه الرغبات والتطلعات .. ويرسخ بناء العدل الذى رعاه فى أرض التجربة الإسلامية .. ويؤكد للناس ما يجب عليه وعليهم رعاية لهذا النهج العادل فى الفكر والتطبيق الاجتماعى ، فيحدث الربيع بن زياد عن مكانه الحق ، الذى يجب ان لا يتعداه ، من مال الامة والدولة ، فيقول : «.. ان مثلى وهؤلاء ، مثل قوم سافروا ، فدفعوا نفقاتهم إلى رجل منهم ، فقالوا : انفق علينا ، فهل يحل له ان يستأثر منها بشىء؟ ! » .. فلما

---

(١) طبقات ابن سعد . جـ٣ ق ١ ص ٢٠٧ .

(٢) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ١٩٨ .

(٣) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ١٩٨ .

(٤) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢١٩ .

أجاب الربيع بالنفى قال عمر : «فكذلك مثلى ومثلهم ..»[1] .. وفى موطن آخر تتكرر عنده الفكرة ويتغير التمثيل ، فيقول : «انى أنزلت نفسى من مال الله منزلة مال اليتم ، ان استغنيت استعففت ، وان افتقرت أكلت بالمعروف .. فان أيسرت قضيت ! ! .. ولا يحل لى من هذا المال إلا ماكنت آكلا من صلب مالى ! [2] .. والله لوددت انى خرجت منه كفافا ، لا على ولا لى ! »[3] .

وأكثر من هذا الصمود وأروع ، تلك الحقيقة التى تلفتنا إليها عبارة عمر : «فان ايسرت قضيت ! » .. فما يتقاضاه أمير المؤمنين ، ليسد به حاجته ، من بيت المال إنما هو نفقة علتها الحاجة ، فاذا ما استغنى فلا حق له فيها ، بل ان عليه القضاء والرد لما أخذ وانفق اذا تيسر له الغنى والاستغناء حتى بعد الانفاق ! .. فهو اذن قرض ودين قضاؤه مرهون بتحقق الوفر والقدرة على السداد والوفاء ! !

ويؤكد هذه الحقيقة ، ذات الدلالة الهامة ، ما حدث عندما حضرت الوفاة عمر بن الخطاب فلقد أحصى ما فى ذمته لبيت المال ، فوجده ستة وثمانين ألف درهم ، وأوصى ابنه عبد الله بوفائه من ماله ، فان لم يكف فمن مال «عدى» - (البطن الذى ينتسب له عمر من بطون قبيلة قريش) - فان لم يكف فمن مال قريش ! .. قال عمر لابنه : يا عبد الله ، انظر كم على من الدين - فحسبه فوجده ستة وثمانين ألف درهم - .. ان وفى لها مال آل عمر فأدها عنى من أموالهم ، وان لم تف أموالهم فاسأل فيها بنى عدى بن كعب ، فان لم تف من أموالهم فاسأل فيها قريشا ، ولا تعدهم إلى غيرهم ! »[4] .

وقبل ان يدفن عمر كان ابنه عبد الله قد أحضر هيئة (المهاجرين الأولين) وعددا من الأنصار ، واشهدهم على نفسه بتحمله دين أبيه قبل بيت مال المسلمين .. ولم تمض على دفن عمر «جمعة حتى حمل عبد الله المال إلى الخليفة عثمان بن عفان ، واحضر الشهود على البراءة بدفع المال ! ..»[5]

---

(١) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢٠١ .
(٢) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ١٩٧ ، ١٩٨ .
(٣) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢٠٧ .
(٤) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢٤٤ .
(٥) المصدر السابق . جـ٣ ق ١ ص ٢٦٠ .

صنع عمر هذا الصنيع .. وأقام تلك الحدود التى فصلت بين ما للأمة وما للحاكم فى المال العام .. وارسى قواعد تلك الفلسفة الاجتماعية التى جعلت المال للأمة ، والمعيار الذى يحكم انفاق الحاكم منه هو معيار الحاجة ، وما يتقرر له منه هو بمثابة الدين يجب الوفاء به والرد له عند الغنى والاستغناء ! .

ولقد سن هذا الخليفة العظيم السنة العادلة فى مواجهة تيار من التطلعات قوى وعظيم ، فزاد ذلك من عظمته ، حتى لقد غدا عدله الاجتماعى منارة يجتذب سنا ضوئها عقول الباحثين وقلوب المستضعفين منذ عصره حتى الآن ! ..

* * *

ولم يكن عمر وحده هو جهاز الدولة على عهد خلافته ، فلقد كان هناك «العمال» ـ (الولاة) ـ على الأقاليم .. ولقد اجتهد عمر فى أخذهم بهذا المنهج العادل والشديد .. فاستن سنة احصاء أموالهم الخاصة وقت تعيينهم فى مناصبهم ، ثم احصائها وتقديرها حينا بعد حين ، وعندما وجدها قد تضاعفت ، لدى بعضهم ، شاطرهم هذه الأموال ، أى قاسمهم اياها مناصفة ، أى انه ترك أصل ما كانوا يملكون قبل توليهم ولاياتهم وصادر منهم كل ما زاد عليها وقت توليهم هذه الولايات ! .. وهو صنع ذلك مع صحابة اجلاء .. بل وعزل بسبب ذلك عددا من هؤلاء الصحابة الاجلاء ، من امثال سعد بن أبى وقاص ، وأبى هريرة ، عليهم رضوان الله ..[1]

وكان عمر يشجع المسلمين على مراقبة ثروات الولاة ، فراقبوهم .. وكتب شعراؤهم إلى عمر شعرا يشكو ويصف نمو ثروات الحكام .. فعندما «رأى عمرو بن الصعق أموال العمال ـ (الولاة) ـ تكثر ، استنكر ذلك ، وكتب إلى عمر بن الخطاب بابيات شعر ، فبعث إلى عماله ، وفيهم سعد بن أبى وقاص وأبو هريرة ، فشاطرهم أموالهم ! » .

ويروى ابن سيرين قصة مصادرة عمر لنصف ثروة أبى هريرة ـ وكان واليا على البحرين ـ وتعنيفه اياه فيقول : لما قدم أبو هريرة من البحرين دار بينه وبين عمر هذا الحوار ، الذى بدأه عمر بقوله :

ـ يا عدو الله وعدو كتابه ، أسرقت مال الله ؟ ! ..
ـ لست بعدو الله ولا عدو كتابه ولكنى عدو من عاداهما ، ولم أسرق مال الله ! ..
ـ فمن أين اجتمعت لك عشرة آلاف درهم ؟ ! ..

---

(١) المصدر السابق. جـ٣ ق١ ص٢٠٣ ، ٢٢١ .

ـ خيلى تناسلت ، وعطائى تلاحق ، وسهامى تلاحقت ! ..

ولكن عمر رفض منطق أبي هريرة ، وصادر المال .. وبعبارة ابن سيرين : « فقبضها منه » ـ أى العشرة آلاف درهم ـ وحزن أبو هريرة ، ولكنه لم يستطع أن يصنع شيئا . اللهم الا ـ كما قال : ـ « فلما صليت الصبح استغفرت لأمير المؤمنين ؟ ! » .. ولكنه رفض ان يتولى الامارة فى عهد عمر ولما سأله عمر :

ـ الا تعمل ؟ ـ (أى الا تتولى العمل : الولاية) ؟ .. قال : ـ لا .. أخشى ثلاثا ، ان يضرب ظهرى ، ويشتم عرضى ، وينتزع مالى ! ! ..[1].

أى انه رفض الولاية ، لمصادرة المال ، ولافتقاد ما نسميه فى عصرنا بالحافز المادى ! .. ولكن عمر أهمل أمر توليته ، لأنه رفض منطقه من الأساس ! ..

ولقد كان وراء موقف عمر هذا من تنمية الولاة والحكام لثرواتهم أثناء توليهم مناصبهم قاعدة ادارية واقتصادية واجتماعية حددها وطبقها ، ومنع بها اشتغال هؤلاء الحكام بجمع الثروة وتنميتها طالما كانوا حكاما يستطيعون تحصيل الميزات والامتيازات .. فمال الأمة العام تتولاه الدولة .. ولكن الفرق كبير والبون شاسع بين ملكية الدولة العامة والملكية الخاصة للولاة والحكام .. وقصة عمر مع الوالى « عتبة بن أبي سفيان » شاهد على هذا الذى نقول ـ فلقد تولى عتبة حكم « كنانة » ، فاشتغل بالتجارة فيها وهو وال عليها ، ثم رجع إلى المدينة بثروته التى حصلها ، فسأله عمر :

ـ ما هذا يا عتبة ؟ ! ..

ـ ما خرجت به معى ، تاجرت فيه ! ..

ـ ومالك تخرج المال معك فى هذا الوجه ؟ ! ..

ثم امر بمصادرته « فصيره فى بيت المال » !

واشتهرت تلك القصة يومئذ .. بل لقد ظلت حية فى الاذهان حتى بعد وفاة عمر ، ووفاة عتبة ، فعندما تولى الخلافة عثمان بن عفان ، وهو أموى مثل عتبة بن أبي سفيان ، عرض على أبي سفيان ان يرد إليه ما صادره عمر من ابنه ، قائلا : « ان طلبت ما اخذه عمر من عتبة رددته عليك ! .. »[2] فلقد كان لعثمان ، رحمه الله ، فى الأموال نهج خالف فيه نهج

---

(١) الأموال . ص ٣٨١ ، ٣٨٢ .

(٢) تاريخ الطبرى . جـ ٤ ص ٢٢٠ .

عمر .. وهو القائل :- ان عمر كان يمنع أهله وأقرباءه ابتغاء وجه الله ، وانى أعطى أهلى وأقربائى ابتغاء وجه الله ! » [1] .

اذن .. فنهج عمر فى العدل لم يكن استثناء ذاتيا اقتصر عليه ووقف عنده وعند منصبه كأمير للمؤمنين، وإنما كان نهج دولة وفكر أمة وقانون مجتمع ، بدأ به الأمين الأكبر على أمر الأمة ، فالتزم به هو وأهله وذووه ، ثم اجتهد ليعممه على الذين وضعت بين أيديهم مقاليد الحكم وأمانة السياسة لهذه الأمة ، فى العاصمة كانوا أم فى الأقاليم ..

....

عـام الـرمـادة

وانه لمن خطأ الرأى وخطأ القول أن يحسب البعض أن عدل عمر بن الخطاب كان استثناء من المألوف وشذوذا عن القاعدة ، وضرورة ارتبطت بظرف من الشدة طرأ على حياة المسلمين ..

فنى بعض الأحيان يلمح القارىء اشارات البعض إلى أن شدة عمر فى العدل والمساواة كانت ضرورة اقتضتها الضائقة التى مرت بالمسلمين على عهده ، وضائقة عام الرمادة بالذات .. وتلك محاولة لاطفاء نور هذه المنارة من منارات العدل الاجتماعى ، حتى تتيح الظلمات السبل للفكر الذى يبرر المظالم والاستغلال ! ..

- فنحن نعرف ان ثروة الدولة الإسلامية لم تكثر كما كثرت على عهد عمر بن الخطاب .. فبعد أن كانت ثروتها آبار مياه قليلة ، وأعشاب كلأ متناثرة فى الصحراء ، وتجارة محدودة ، ضمت اودية الزراعة فى العراق وفارس ومصر والشام ، وأصبحت لها خيرات النيل وبردى ودجلة والفرات .. مع ما ضمت الامبراطورية من صناعات وحرف وتجارات ، وزخرت به من فنون .. ومع ما صادرت من كنوز سال لها لعاب قوم ، وبكى لرؤيتها ، ولخوف آثارها ، عمر بن الخطاب عندما سطعت عليها الشمس فى ساحة مسجد الرسول ، ــ عليه الصلاة والسلام ــ ! ..

- ونحن نعلم ان خلافة عمر وامارته للمؤمنين قد دامت عشر سنوات وستة أشهر وأربعة أيام ــ

---

(١) المصدر السابق . جـ ٤ ص ٢٢٦ .

(من ٢٢ جمادى الآخرة سنة ١٣ هـ ٢٣ أغسطس سنة ٦٣٤ م حتى ٢٦ ذى الحجة سنة ٢٣ هـ ٣ نوفمبر سنة ٦٤٤ م) - .. بينما عام الرمادة والمجاعة لم يدم أكثر من تسعة أشهر من شهور السنة الثامنة عشرة من الهجرة ! .. فعدل عمر هو القاعدة فى طول خلافته ، وتشريعات هذا العدل كانت فكر الدولة الاجتماعى طوال عهده ، ولم تكن خاصية اختصت بها الشهور التسعة التى سميت فى التاريخ : عام الرمادة ..

ثم ان مجاعة الرمادة هذه لم تكن عامة فى الامبراطورية الإسلامية كلها ، وإنما كانت شدة أصابت بادية شبه الجزيرة وحدها لانعدام المطر ، الذى أدى إلى انعدام الكلأ والمرعى ، فبلغت الحياة بأهل البادية حافة الهلاك ..

ولقد كان الجديد الذى احدثه عمر فى عام الرمادة ، هو انه أضاف إلى تشريعات عدله الاجتماعى تشريعات اضافية ، اقتضتها ضرورات طارئة .. ومن هذه التشريعات - غير ايقافه حد قطع يد السارق - :

١ - انه أكد ، أكثر فأكثر ، على وحدة ثروة الأمة وعمومها فى كل ابنائها .. فالمأثورة الإسلامية الشهيرة تقول : «اذا جاع مسلم فلا مال لأحد !» .. ففى الظروف العادية لكل إنسان عطاء يكفى حاجياته .. أما فى وقت الضرورة هذا ، وعندما يجوع بمسلم واحد فان المال ، جميع المال ، هو للجميع يسدون الرمق أولا ، ويحفظون الحياة قبل أى شىء آخر .. ولذلك أرسل عمر بن الخطاب إلى والى العراق سعد بن أبى وقاص .. وإلى والى الشام معاوية بن أبى سفيان .. وإلى والى مصر عمرو بن العاص .. وطلب منهم وضع ما لديهم من ثروة بين يدى جوعى شبه الجزيرة ، فورا ودون ابطاء .. وليس مثل كلماته لعمرو بن العاص فى التعبير ، فهو يقول له : «بسم الله الرحمن الرحيم . من عبد الله عمر ، أمير المؤمنين ، إلى العاصى بن العاصى ! . سلام عليك ، أما بعد ، أفترانى هالكا ومن قبلى وتعيش أنت ومن قبلك ؟ ! .. فياغوثاه ! .. يا غوثاه ! .. يا غوثاه ! ! » .

فلما جاءت قوافل الطعام من الاقاليم خرج عمر وقادة الدولة من العاصمة بها إلى البادية ، يطعمون الجياع ، ويحفظون عليهم حياتهم ، وفق نظام من المساواة الصارمة التى بدأت برأس الدولة عمر .. مساواة فى الفقر والشدة حتى يجتاز الجميع المحنة .. وامتلأت كتب التراث والتاريخ بقصص الايثار التى تشمخ بذكرها وتعلو إنسانية الإنسان ! فعمر يحرم على نفسه السمن والدهن واللبن - وكانت أطعمة مألوفة له كرجل من أوساط قريش - ويلتزم الأكل بالزيت حتى أسود لونه بعد أن كان شديد البياض ! .. ويتملكه الحزن حتى يمضى شهور

الرمادة لا يقرب النساء ! .. ويلبس ثوبا مرقعا ، به ست عشرة رقعة ! .. ويجزع عندما يرى ولدا من آل بيته يأكل فاكهة . وينهره قائلا : « بخ بخ يابن أمير المؤمنين ، تأكل الفاكهة وأمة محمد هزلى ؟ ! .. » ويقسم الذين عايشوه : والله ، لو لم يرفع الله شدة عام الرمادة لظننا أن عمر يموت هما بأمر المسلمين ؟ ! ..

٢ ـ ويقنن عمر اشتراك الناس وتساويهم فى الموجود ، قل ذلك الموجود أو كثر ، ويعزم على أن يعيد نظام المؤاخاة الذى أقامه الرسول بالمدينة بعد الهجرة ، بين المهاجرين ، وبين المهاجرين والانصار ، وذلك عندما يعزم على ان يعهد لكل أهل بيت عندهم قوتهم الضرورى ان يشركوا معهم فى قوتهم هذا عددا مثل عددهم من الذين لا قوت لهم .. فيقول : « نطعم ما وجدنا أن نطعم ، فان أعوزنا جعلنا على أهل كل بيت ، ممن يجد ، عدتهم ، ممن لا يجد ، إلى أن يأتى الله بالحيا ـ (المطر) ـ .. وانى لو لم أجد للناس ما يسعهم الا أن ادخل على أهل بيت عدتهم ، فيقاسمونهم انصاف بطونهم ، حتى يأتى الله بالحيا ، فعلت ، فانهم لن يهلكوا على انصاف بطونهم ! » ..[1]

فعدل عمر ، اذن ، لم يكن استثناء ارتهن بعام المجاعة . وإنما كان قسمة أصيلة استلهمت روح الإسلام ، قرآنا وسنة ، وعالجت ضرورات الواقع ولبت احتياجاته ، واستهدفت كرامة الإنسان الذى استخلفه الله على ما أودع فى هذا الكون من ثروات وخيرات ..

فالعدل الاجتماعى ليس ترفا فكريا ، ولا هو زينة سياسية ، كما أنه ليس تفضلا واحسانا من فريق حاكم وقادر على آخر محكوم ومحتاج .. وإنما هو ضرورة من ضرورات الحياة ، تقتضيها تنمية طاقة البشر ، وزيادة قدراتها على الخلق والتنمية والابداع ، بنفس القدر الذى تقتضيها تنمية إنسانية الإنسان وكرامته ، كأكرم مخلوقات الله فى هذا الكون الفسيح ..

ولقد كان عدل عمر الاجتماعى يعالج هذه القضية على هذا النحو ، ومن هذا المنطلق .. فالمال مال الأمة ، وأنصبة الناس فيه محكومة ، بعد اجتهاد الحاكم ، بعطاء كل منهم واسهامه ، وباحتياجاته .. وبقدر الضرورات يكون تقدير الانصبة فى هذا المال الذى هو « مال الله » والذى ـ كما قال عمر بن الخطاب ـ :

« ما من أحد من الناس إلا له فى هذا المال حق .. وما أحد احق به من أحد .. هو مالهم

---

(١) طبقات ابن سعد . جـ٣ ق ١ ص٢٠٣ ، ٢٢٣ ـ ٢٢٥ ، ٢٢٧ ـ ٢٢٩ ، ٢٣١ .

يأخذونه.. وما أنا فيهم الا كأحدهم.. ولأنا أسعد بادائه إليهم منهم بأخذه.. فالرجل وبلاؤه.. والرجل وحاجته.. ووالله لوددت انى خرجت من هذا المال كفافا، لا على ولا لى!!..»

ـ ٢ ـ

أبـو ذر الغفـارى

[٣٢ هـ ـ ٦٥٢ م]

إنتفـاضـة العـدالة الاجتـمـاعيـة

حياته فى سطور :

* المشهور والأصح أن اسمه : أبو ذر جندب بن جنادة بن قيس بن عمرو بن مليل بن صعير بن حرام بن غفار ، وينسب إلى قبيلته غفار ، فيقال : أبو ذر الغفارى ، وفى اسمه هذا خلاف كثير ، فالبعض يقول إن اسمه : أبو الذر ، والبعض الآخر يقول : إن اسمه برير بن عبد الله ، أو برير بن عشرقة ، أو برير بن جندب ، أو برير بن عبد ، ومنهم من يقول إنه : جندب بن السكن ، أو جندب بن سفيان بن جنادة بن عبيد بن الواقفة بن حرام بن غفار بن مليل بن ضخرة بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار الغفارى .

* أما اسم أمه فإنه لا خلاف فيه ، فهى : رملة بنت الوقيعة ، من بنى غفار بن مليل .

* ولد فى قبيلة غفار ، فى تاريخ غير معلوم ، وكانت مضاربها على طريق مكة التجارى إلى الشام .

* وكان أبو ذر أسمر اللون ، طويلاً ، نحيف الجسم معروقاً ...

* ولقد اهتدى إلى عقيدة التوحيد ، فترك عبادة الأصنام ، وعبد الله وحده قبل بعثة الرسول محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بثلاث سنوات ، وكان قومه يعلمون عنه ذلك ، ويسمونه ، لترك دينهم وخروجه عليه : الصابئ .

* كان من السابقين إلى تصديق الرسول فى رسالته ، وهناك اتفاق على أنه أحد الخمسة الأوائل الذين أسلموا مبكراً ، والخلاف هل هو الرابع أو الخامس فيهم .

* كان إسلامه ودعوة الإسلام لا تزال سراً بمكة ، فولاه الرسول مسئولية قومه ، فعاد

ومكث فيهم يدعو للإسلام جهراً ، فأسلم معه كثير من قومه . وظل فى موقعه هذا حتى هاجرَ إلى المدينة سنة ٥هـ سنة ٦٢٧م .

* أبرز ما يميز حياة أبى ذر علمه الغزير ، حتى قال عنه على بن أبى طالب ـ وهو من هو فى العلم ـ : « وعى أبو ذر علماً عجز الناس عنه ، ثم أوكأ عليه فلم يخرج شيئاً منه » !.. وكذلك زهده وتواضعه ، وفى زهده يقول الرسول : « أبو ذر فى أمتى على زهد عيسى ابن مريم ، عليه السلام » . ولقد بلغ به التواضع أنه كان يقدم لإمامة الصلاة ـ فى منفاه بالربذة ـ رقيقاً اسمه « مجاشع » ، وهو دونه فى كل الصفات والمؤهلات وكذلك جرأته فى الحق التى فاق فيها أصحابه ، حتى قال عنه الرسول بصددها : « ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبى ذر » . !.

* روى عن الرسول أحاديث كثيرة ، ومنها أحاديث عديدة ذات مضمون اجتماعى تدعو إلى المساواة والتكافل وتنفر من التفاوت فى الثروات ، وروى هذه الأحاديث عن أبى ذر كوكبة من الصحابة والتابعين ، منهم مثلاً : أنس بن مالك ، وعبد الله بن عباس ، وأبو إدريس الخولانى ، ـ وزيد بن وهب الجهنى ، والأحنف بن قيس ، وجبير بن نفير ، وعبد الرحمن بن تميم ، وسعيد بن المسيب ، وخالد بن وهبان (أو : اهبان) ـ وهو بن خالة أبى ذر ، وقيل : ابن أخيه ـ وعبد الله بن الصامت ، وخرشة بن الحر ، وزيد بن ظبيان ، وأبو أسماء الرحبى ، وأبو عثمان النهدى ، وأبو الأسود الدؤلى ، والمعرور بن سويد ، ويزيد بن شريك ، وأبو مرواح الغفارى ، وعبد الرحمن بن أبى ليلى ، وعبد الرحمن بن حجيرة ، وعبد الرحمن بن شماسه ، وامرأة أبى ذر ، وعطاء بن يسار ، وغيرهم كثيرون .

* لم يشهد أبو ذر غزوة « بدر » ، ولكن عمر بن الخطاب ألحقه بمن شهدها فى العطاء ، اعترفا بفضلة ، ولأنه لم يكن يومها قد هاجر بعد إلى المدينة .

* اختلف مع أمير المؤمنين عثمان بن عفان ، لمحاباته أهله بعد توليه الخلافة ، وثار على خروج المجتمع الإسلامى يومئذ عن نهج الرسول وأبى بكر وعمر فى التقارب والتكافل الاجتماعى ، وانتقد تسابق البعض على حيازة الثروات ، ونفى بسبب ذلك أكثر من مرة ، من المدينة إلى الشام ، ومن الشام إلى المدينة ، وأخيراً إلى قرية صحراوية على بعد ثلاثة أميال من المدينة تسمى الربذة ، وكان ذلك فى سنة ٣٠هـ .

* فى تاريخ وفاته خلاف بين سنوات ٣١ و ٣٢ و ٣٤هـ والأصح هو التاريخ الأول .

* لم يحضر وفاته سوى ابنته ، وكان قد أمرها عندما اقترب منه الموت أن تولم وليمة لأول ركب يفد إلى منفاه كي يجهزوه ويدفنوه .. وقبل أن يسلم روحه قال لابنته : استقبلى بى الكعبة ، ففعلت ، وقال : بالله ، وعلى ملة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ .. ثم أسلم الروح . وعندما وفد على ابنته ركب قادم من الكوفة ، وكان فيه عبد الله بن مسعود ، قالت لهم : رحمكم الله ، اشهدوا أبا ذر ، قالوا ، وأين هو؟ فأشارت إليه ـ وقد مات ـ فجهزوه وصلوا عليه ودفنوه .. ولقد بكى ساعتها ابن مسعود ، وقال : صدق رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لقد قال عن أبى ذر : « يعيش وحده ، ويموت وحده ، ويبعث وحده »(1) .

إسلام أبى ذر :

فى الأحاديث التى رويت عن الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، كلمات تشهد لأبى ذر الغفارى بالتميز والتفرد ببعض الخصال والصفات ، سبقت إشارتنا إلى بعض من ذلك ، وسيأتى الحديث عن بعضها الآخر بعد قليل .

وقصة العلاقة بين أبى ذر وبين الدين الإسلامى من أهم القسمات التى تميز أبا ذر عن غيره من الصحابة ، سواء منهم الذين سبقوا إلى الإسلام أو الذين أبطأ بهم الإيمان بالرسول حيناً من الدهر ، قلّ أو كثُر ذلك الحين .

ففى شبه الجزيرة العربية كانت تتناثر ، قبل بعثة الرسول ، بعض المراكز الدينية ، وبعض القبائل التى آمنت بشريعة موسى أو عيسى ، عليهما السلام ، وكانت فى هذه الأرض كذلك بقايا لديانة إبراهيم الخليل ، عليه السلام ، تمثلت أساساً فى عقيدة التوحيد التى

---

(1) انظر فى كل ذلك ، صحيح مسلم ، بشرح النووى ، طبعة القاهرة على نفقة محمود توفيق ، وتاريخ الأمم والملوك للطبرى جـ ٢ ، ٥ ، طبعة القاهرة الأولى ، والاستيعاب فى أسماء الأصحاب لابن عبد البر جـ ٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ وأسد الغابة ، لأبن الأثير جـ ٥ ، طبعة القاهرة سنة ١٢٨٠ هـ ، والإصابة فى تمييز الصحابة ، لابن حجر العسقلانى جـ ١ ، ٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ م ، وطبقات ابن سعد جـ ٢ ، ق ٢ طبعة القاهرة ، والكامل فى التاريخ ، لابن الأثير ، جـ ٣ ، طبعة القاهرة الأولى سنة ١٣٠١ هـ . ودائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة العربية الثانية ، ومروج الذهب ، للمسعودى جـ ٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ ، ومعجم البلدان لياقوت الحموى ط . القاهرة الأولى ١٩٠٦ م .

ترفض الأصنام ، وتنكر على الناس عبادتها ، وكانت هذه البقايا من عقيدة إبراهيم تسمى «الحنيفية» ، وأتباعها يسمون «الحنفاء» .. ولقد كانوا أكثر الناس إحساساً ، فى تلك البقعة وفى ذلك التاريخ ، بشدة حاجة تلك البيئة إلى رسول يوحِّد العرب حول عقيدة توحيدية ، وينتقل بهذا المجتمع إلى طور حضارى جديد ..

ولقد كان أبو ذر الغفارى من هؤلاء الحنفاء ، الذين اهتدوا ـ ذاتياً وبالتأمل والتعمق فى التفكير ـ إلى عقيدة التوحيد ، فدعا الله وعبده ، بل ودعا إليه ، قبل أن يبعث الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ بثلاث سنوات ، وهذه ميزة يتفرد بها الرجل عن الذين شاركوه فى صحبة الرسول .

وهو يقص علينا ذلك السبق فى حوار دار بينه وبين ابن أخيه ، يقول فيه : «ـ وقد صليت[1] ، يا ابن أخى ، قبل أن ألقى رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بثلاث سنين ..

قلت : لمن ؟

قال : لله .

قلت : فأين تَوَجّه ؟

قال : أتوجه حيث يوجهنى ربى ! ... »[2] .

وفى الوقت الذى بدأ فيه الرسول الدعوة سراً إلى الإسلام ، كان أبو ذر مع أخيه «أنيس» قد غادرا مع أمهما مضارب قبيلتهم غفار ، سخطاً على خروج القبيلة عن تقاليد العرب التى تحرم الحرب فى الشهر الحرام ، فنزلوا حيناً من الدهر عند خال لهما ، ثم غادروه ونزلوا على مقربة من مكة .. وفى هذا المكان سمع أبو ذر عن الرجل الذى يقول : إنه يتلقى وحى السماء ، ويدعو إلى عقيدة التوحيد ، فبعث بأخيه كى يتنسم له هذا الخبر الذى لم يكن بعد قد ذاع ، وقال له : اركب إلى هذا الوادى ، فاعلم لى علم هذا الرجل الذى يزعم أنه نبى يأتيه الخبر من السماء ، واسمع من قوله ، ثم ائتنى .. وعندما عاد «أنيس» من رحلته ، سأله أبو ذر :

«ـ ما صنعت ؟

قال : لقيت رجلاً بمكة على دينك ، يزعم أن الله قد أرسله ، يسمونه الصابئ .

---

(١) والصلاة لغة : الدعاء .

(٢) صحيح مسلم جـ١٦ ص٢٧ وما بعدها .

قلت : فما يقول الناس ؟

قال : يقولون : شاعر ، كاهن ، ساحر .. ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم ، ولقد وضعت قوله على أقراء الشعر[1] فما يلتئم على لسان أحد بعدى أنه شعر ، والله إنه لصادق وإنهم لكاذبون » .

ولكن هذا القدر من الحديث ، وذلك اليقين الذى تحدث به « أنيس » عن صدق محمد لم يكف لهفة أبى ذر ولم يشبع نهمه ، وهو الذى ينتظر مثل ذلك اليوم منذ سنوات ثلاث ... فطلب من أخيه القيام على أمر أمها وأمر معاشهم حتى يذهب بنفسه إلى مكة كى يباشر السماع ويقف بنفسه على حقيقة الموضوع .

وعندما وصل إلى مكة اختار رجلاً ضعيف البنية من بين أهلها ، كى يسأله عن مكان هذا الداعية إلى نبذ عقيدة الأصنام ، فقال للرجل : أين هذا الذى تدعونه الصابئ ؟! .. ففزع الرجل ، كيف شاع أمر الدعوة الجديدة ، التى يريد أهل مكة أن يقبروها فى مهدها ، حتى بلغ خبرها إلى من هم خارج مكة ، فجاء هذا الغريب يسأل عن مكان صاحبها !! ولذلك صرخ الرجل فى تعجب من سؤال أبى ذر ، وقال : الصابئ ؟! .. الصابئ ؟! .. ويحكى أبو ذر كيف هجم عليه القوم وانهالوا عليه بالضرب حتى اصطبغت ملابسه وبشرته بدمائه ، فيقول : « فمال على أهل الوادى بكل مدرة وعظم حتى خررت مغشياً على .. فارتفعت ، حين ارتفعت كأنى نُصُبٌ أحمر !! » ..

ولكن ذلك لم يصرف أبا ذر عن ما جاء من أجله .. فذهب إلى ماء بئر زمزم فاغتسل من دمائه ، وشرب من مائه ، ودخل المسجد واختفى خلف أستار الكعبة يترقب ما تأتى به الأيام من الأحداث ... واستمر فى مخبئه هذا يتسمع خمسة عشر يوماً ، وقيل ثلاثين يوماً ، لا طعام له سوى ماء زمزم ؟! حتى كانت ليلة مقمرة انصرف فيها رجال مكة إلى السَّمَر عن الطواف بالأصنام المنصوبة حول الكعبة وفوقها ، وجاءت امرأتان تطوفان بالأصنام ، وتدعوان الصنم « إساف » والصنم « نائلة » بما هو مألوف عندهم من الدعاء ... وقرر أبو ذر أن يسخر من المرأتين ومن معبودهن ـ و « إساف » إله ذكر ، ـ و « نائله » إلهة أُنثى ـ فرفع أبو ذر صوته من مخبئه ، وقال للمرأتين : أنكحا أحدهما الأخرى ؟! .. ولكنهما استمرتا فى دعاء الصنمين فقال : « هَنٌ مثل الخشبة » ؟![2] ... وعند ذلك فزعت المرأتان ، وغادرتا

---

(١) أقراء الشعر : أنواعه وبحوره ومقاصده .

(٢) الهن : من معانيه الذكر والفرج ، والأول هو المقصود هنا ..

مكان الطواف فى اتجاه باب المسجد وهما تصيحان : لو كان ههنا أحد من أنفارنا ؟؟!
وصادف ذلك دخول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يصحبه أبو بكر إلى المسجد للصلاة ، فى تلك الليلة التى خلا فيها المسجد من المشركين .. فسأل المرأتين :

ـ ما لكما ؟

قالتا : الصابئ بين الكعبة وأستارها ..

ـ ما قال لكما ؟

قالتا : إنه قال لنا كلمة تملأ الفم (أى غليظة فى فحشها ، لا يمكن التلفظ بها) !

ويحكى أبو ذر ما حدث بعد ذلك ، وكيف « جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى استلم الحجر ، وطاف بالبيت هو وصاحبه ، ثم صلى ، فلما قضى صلاته ، قلت : السلام عليك يارسول الله. فقال ، وعليك السلام ورحمة الله. ثم قال: من أنت؟ قلت: من غفار .. » ويعلق أبو ذر على هذا اللقاء ، وعلى إسلامه ، دون أن يدعوه الرسول إلى الإسلام ، فيقول : « فكنت أنا أول من حياه بتحية الإسلام » .

ثم ذهب أبو ذر فى صحبة الرسول وأبى بكر ، ونزل فى ضيافة أبى بكر ، حتى حان موعد رحيله عن مكة ، فأخبره الرسول بتفكيره فى الهجرة من مكة ، واحتمال أن تكون « يثرب » ، (المدينة) هى مكان هذه الهجرة المرتقبة[1] .. وطلب إليه أن يتولى أمر الدعوة إلى الإسلام فى قبيلته غفار .. وقال له : « فهل أنت مبلغ عنى قومك ، عسى الله أن ينفعهم بك ، ويأجرك فيهم ؟ .. ارجع إلى قومك فأخبرهم ، حتى يأتيك أمرى » ..

ولكن أبا ذر لم يشأ أن يغادر مكة سراً ، ودون أن يتحدى أهلها فى ذلك الوقت المبكر الذى لم تكن فيه الدعوة الإسلامية قد أعلنت بعد ، ولم يكن فيه عدد المسلمين قد تجاوز أربعة فقال للرسول عليه الصلاة والسلام : « والذى نفسى بيده لأصرخن بها بين ظهرانيهم .. فخرج حتى أتى المسجد ، فنادى بأعلى صوته : أشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً عبده ورسوله ، فقام القوم إليه فضربوه حتى أضجعوه ، وأتى العباس بن عبد المطلب فأكب عليه ، وقال: ويلكم ألستم تعلمون أنه من غفار؟! وأنه طريق تجارتكم إلى الشام ؟! فأنقذه منهم » وتكرر هذا المشهد فى اليوم التالى حيث عاد أبو ذر لتحديهم علناً ، فعادوا لضربه وأنقذه منهم ثانية العباس ، عم الرسول .

(١) ولعل ذلك كان فى زيارة أخرى من زيارات أبى ذر للرسول بمكة ، قبيل الهجرة .

وهكذا تفرد أبو ذر مرة أخرى بأمر آخر عن غيره من الصحابة الذين أسلموا حتى ذلك التاريخ .

وعندما عاد أبو ذر إلى قومه ، تبعه فى العقيدة أخوه « أنيس » ، وأمه .. ثم أخذ فى الجهر بالدعوة إلى الإسلام ، وفى السخرية من أصنام غفار وآلهتهم .. حتى دخلت أعداد كبيرة من قبيلته فى الإسلام ، وظل بينهم داعياً إلى الدين الجديد حتى هاجر الرسول عليه الصلاة والسلام إلى المدينة ، وقدم إليها أبو ذر فأسلم من بقى من قومه ، ودعا لهم الرسول فقال : « غفار غفر الله لها »[1] ... فكانت ميزة أخرى تميز بها هذا الداعية إلى الإسلام بين قبيلته وقومه عن كثير من الذين أسلموا فى ذلك الحين .

صفات أخرى للرجل :

ولم تكن هذه هى كل الصفات التى تميز بها هذا الصحابى الجليل .. بل كانت له صفات أخرى امتاز بها على الكثيرين :...

* ومن أولى هذه الصفات غزارة العلم والمعرفة .. فعلى الرغم من أن المشهور من الدراسات الإسلامية التى تناولت مركز الصحابة من العلم والمعرفة تكاد تجمع ـ وهى على حق فى ذلك ـ على أن على بن أبى طالب كان أبرز الصحابة فى هذا الميدان ، إلا أن تقييم أبى ذر فى هذا الصدد يحتاج إلى تنبيه وجلاء وتفسير لبعض ما روى حوله فى هذا الموضوع .

فلقد ذكرت فى أوصاف الرجل أنه «كان يوازى ابن مسعود فى العلم»[2] .. وابن مسعود من المبرزين والمقدمين فى هذا الميدان .. ولكن الأمر الأهم الذى نود التنبيه إليه هو **أن وصول أبى ذر إلى الإيمان بعقيدة التوحيد قبل البعثة المحمدية ، وقبل سماعه بالقرآن والرسول ، إنما يضعه بين أصحاب النظر العقلى والتحليل النظرى والفكر الفلسفى ، ومن ثم يعطى الرجل مكاناً متميزاً فى هذا الميدان** .. ويبدو .. أن الرجل قد كانت له آراء فلسفية ونظرات عميقة حول عدد من القضايا الفكرية لم تكن البيئة الفكرية التى عاش فيها من سعة الصدر ولا من الحاجة بحيث تسمح له أن يلقى بكل ما عنده إلى الناس ... ويشهد بذلك

---

(١) صحيح مسلم جـ ١٦ ص ٢٧ وما بعدها ، وأسد الغابه ، جـ ٥ . ص ٨٧ ، والاستيعاب جـ ٤ ، ص ٦٤ ، والإصابة جـ ١ ص ٨٨ .

(٢) الإصابة جـ ٤ ، ص ٦٥ ..

قول علي بن أبي طالب عندما سئل عن أبي ذر ، فلقد قال : إنه « وعى علماً فعجز فيه ، وكان شحيحاً حريصاً : شحيحاً على دينه ، حريصاً على العلم »[1] ، فهو هنا يشير إلى « نوعية » علم أبي ذر ، وأيضاً إلى أن الرجل كان حريصاً عليه وضنيناً بإذاعته بين الناس .. وفي حديث آخر لعلي عن هذا الموضوع يقول فيه ، كان « أبو ذر وعاء مليئا علماً ، ثم أوكئ عليه » ؟ ![2] .. أي أن البيئة التي عاش فيها الرجل لم تشهد ما في وعاء علمه من قضايا وأفكار ، لأن هذا الوعاء بعد أن ملئ بالعلم ، حدث أن « أوكئ عليه » ؟ ! .. وهناك رواية أخرى لكلمات علي هذه أكثر صراحة وأقطع في الدلالة عندما يقول : « وعى أبو ذر علماً عجز الناس عنه ، ثم أوكأ عليه فلم يخرج شيئاً منه » ؟ ![3] .

ولأبي ذر نفسه إشارة إلى أنه قد تحصلت له وامتلك عقله نظرة شاملة ومتكاملة للكون والحياة ، فهو يصف حالته الفكرية بعد أن اكتسب ما أكتسب من صحبة الرسول عليه الصلاة والسلام ـ وكان ملازماً له منذ لحق به في المدينة ـ فيقول : « لقد تركنا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وما يحرك طائر جناحيه في السماء إلا ذكرنا منه علماً ؟ ! »[4] .. فالرجل ولابد كانت لديه قضايا وأفكار أكثر مما حفظته لنا كتب الحديث والتاريخ .

« وزهد أبي ذر هو الآخر ميزة من الميزات التي تميز بها الرجل ، فالرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد قال عنه : « أبو ذر في أمتي على زهد عيسى بن مريم عليه السلام »[5] ، ولكن زهد أبي ذر هذا لم يكن عزوفاً عن الدنيا وإدارة ظهر لمشاكلها وأحداثها ، وإنما كان موقفاً نضالياً يرفض صاحبه الانغماس في الملذات والترف ، وفي نفس الوقت يكافح ضد الذين سلكوا هذا السبيل ، فأبو ذر كان يؤمن بأن له في أموال المجتمع حقوقاً مثل ما للآخرين ، وأن استئثار الآخرين بهذه الأموال لا يعني اختصاصهم بها دونه ، وحتى في منفاه « بالربذة » ، وفد عليه « سلمة بن نباتة » فحدثه عن تسابق أصحابه في حيازة الأموال وتنمية الثروات ، وقال له : « إن أصحابك قِبَلنا أكثر الناس مالاً ؟ ! فقال له أبو ذر : « أما إنهم ليس لهم في مال الله حق إلا ولي مثله »[6] . فهو لم يكن زاهداً زهد الإنسان

---

(١) طبقات ابن سعد جـ ٢ ، ق ٢ ، ص ١١٢ .

(٢) الإصابة جـ ٤ ، ص ٦٥ وهو حديث أخرجه أبو داود .

(٣) الاستيعاب جـ ٤ ، ص ٦٤ .

(٤) المصدر السابق جـ ٤ ، ص ٦٤ .

(٥) المصدر السابق جـ ٤ ، ص ٦٤ .

(٦) تاريخ الأمم والملوك جـ ٥ ص ٦٧ .

الذى لا يرى لنفسه علاقة بالدنيا ومباهجها ، وإنما كان زاهداً زهد المناضل ضد احتواء هذه المباهج لملكاته وقدراته وتطويعها لمزاياه الثورية التى أكتسبها من قبل ومن بعد بعثه الرسول عليه الصلاة والسلام .. والإمام أحمد بن حنبل يروى بسنده فى «كتاب الزهد» الحديث الذى يقول فيه أبو ذر «إنى لاقربكم مجلساً من رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم يوم القيامة ، ذلك أنى سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول : إن أقربكم منى مجلساً يوم القيامة من خرج من الدنيا كهيئته يوم تركته فيها » ثم يستطرد أبو ذر فيقول : « والله ما منكم أحد إلا وقد نشب فيها بشىء غيرى »[1] . فهو إذاً نمط من الزهد أقرب إلى المواقف النضالية منه إلى المعنى الشائع الآن عن الزهد والزاهدين .. ولاشك أن هذه الميزة من ميزات أبى ذر ستبرز أكثر وأكثر عندما نعرض لمواقفه النضالية من التحولات التى طرأت على الحياة الإسلامية فى عهد عثمان بن عفان .

* وميزة أخرى للرجل لم يشترك معه فيها أحد من أصحابه ، بشهادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهى « صدق اللهجة » ، التى تعنى بلغة عصرنا أن الرجل كان أكثر الألسنة صدقاً فى التعبير عن الرأى الحر ، وأكثر الناس جرأة فى إعلان ما يعتقده حقاً دونما مواربة أو مداورة ، وأن لسانه كان أكثر منابر العصر تعبيراً عن الحقائق التى شهدها هذا الصحابى الجليل .

أما شهادة الرسول لأبى ذر بهذه الميزة وذلك الامتياز ، فإنها قد جاءت فى حديثه الذى يقول فيه عليه السلام : « ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبى ذر »[2] وهو حديث رواه أبو الدرداء ، ورواه كذلك بنفس ألفاظه مع تقديم وتأخير عبد الله بن عمر بن الخطاب ... ولقد اشتهر أمر هذا الحديث حتى أصبح من الصفات الشائعة لأبى ذر فى كتب الطبقات الخاصة بالصحابة والمحدثين صفة « الصادق اللهجة »[3] ، وهو وصف لم يطلق على أحد غيره من صحابة رسول الله ..

وأهمية هذه الصفة بالذات من بين صفات أبى ذر الغفارى أنها تعطى قيمة أكبر وأهمية أعظم لرأى الرجل وتقييمه للتطورات والأحداث التى دار حولها الخلاف بينه وبين عثمان بن عفان ومعاوية بن أبى سفيان ومن ناصرهما من الصحابة ، وهى الأمور التى سيأتى حديثنا

---

(١) الإصابة جـ ٤ ، ص ٦٥ .

(٢) الاستيعاب جـ ٤ ، ص ٦٤ ، ٦٥ والإصابة جـ ٤ ، ص ٦٥ .

(٣) الإصابة جـ ٤ ، ص ٦٣ .

عنها بعد قليل .. فالقطع بصدق لهجة الرجل ، واليقين بأنه أصدق أهل زمانه لهجة ينفى نفياً باتاً ما حاول به البعض تجريح الرجل والنيل من إنصافه عندما صوروه أداة لبعض من أسلم من اليهود ، دفعوا به لمناوأة عثمان بن عفان ومعاوية بن أبى سفيان ، ومن ثم فإن هذه الصفة من صفات أبى ذر لابد وأن تظل حاضرة فى ذهن الباحث والدارس والقارئ عند التعرض لأحداث ذلك الصراع الذى قام بينه وبين جهاز الدولة والاغنياء فى ذلك الحين.

وهذه الصفة التى يتميز بها أبو ذر قد جعلت الرجل أثيراً إلى الرسول عليه الصلاة والسلام ، قريباً منه ، تدل على ذلك أحاديث كثيرة مثل ذلك الذى أخرجه الطبرانى من أحاديث أبى الدرداء ، قال : «كان رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ يبتدئ أبا ذر إذا حضر ، ويتفقده إذا غاب» أى أن منزلة الرجل كانت كبيرة لدى الرسول .. بل وأكثر من ذلك .. فنحن نستطيع أن نقول : إن الرسول كان شديد الحرص على أن يجد أبا ذر دائماً فى المكان المرغوب لصفوة الصحابة وخيرة المسلمين ، ولقد حدث أن انتشر وشاع تخلف الناس عن الخروج للقتال مع الرسول فى غزوة «تبوك» ، وأخذ بعض الصحابة ينقلون إلى الرسول عليه السلام أخبار المتخلفين عن الاستعداد للقتال ، فيقولون : يا رسول الله : تخلف فلان... فيقول لهم : «دعوه.. فإن يكن فيه خير فسيلحقه الله بكم ، وإن يكن غير ذلك فقد أراحكم الله منه» .. فذهب هذا الحكم معياراً يميز الخارجين إلى القتال عن القاعدين عنه دون عذر مقبول .. وعندما خرج الجيش المسلم عن المدينة ، لم يكن فيه أبو ذر ، لأن بعيره كان بطئ السير ، وتفقد الرسول أبا ذر فلم يجده ، فأخذ يتمنى على الله أن يكون أبو ذر فى القادمين ، حرصاً منه على الرجل ومكانته فى الإسلام وبين المسلمين وفى نفس الرسول .. وفى نفس هذه اللحظات كان أبو ذر ـ وقد استبطأ بعيره ـ قد أخذ متاعه على ظهره ، وتبع جيش الرسول مشياً على الأقدام .. «فنظر ناظر من المسلمين ، فقال : إن هذا الرجل يمشى على الطريق ، فقال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ : «كن أبا ذر» ؟!. ويكمل ابن مسعود رواية الحديث فيقول : «فلما تأملت القوم ، قالوا : ـ يا رسول الله هو والله أبو ذر» ؟! ففرح رسول الله فرحاً شديداً بتحقيق أمنيته فى أن يكون أبو ذر فى مكانه الطبيعى بين الذين جعل الله فيهم خيراً فألحقهم بجيش الذاهبين للقتال فى «تبوك» وقال : «يرحم الله أبا ذر ، يعيش وحده .. ويموت وحده .. ويحشر وحده (!)[1] » ؟!.

* * *

(١) المصدر السابق جـ ٤ ، ص ٦٥.

تحولات عهد عثمان :

حتى نفهم موقف أبى ذر من التحولات التى طرأت على الحياة الإسلامية أخريات حياته ، لابد أن نعرض لهذه التحولات ، وحتى نحكم للرجل أو عليه لابد من تقديم لمحة تجسد لنا ما حدث فى الميدان الاجتماعى منذ ولى الخلافة عثمان بن عفان ، فذلك هو السبيل الطبيعى للتقييم الأدق الذى ننشده ، وللتمييز بين وجهتى النظر المتعارضتين للمؤرخين القدامى الذين عرضوا لموقف هذا الصحابى الجليل من هذه التحولات ..

وبادئ ذى بدء فنحن مع الذين يرون أنه قد حدثت بالفعل تحولات اجتماعية فى الحياة الإسلامية على عهد عثمان ، لم تكن موجودة فى عهد البعثة ولا فى زمن أبى بكر وخليفته عمر بن الخطاب .. ففى عهد الرسول ، عليه الصلاة والسلام ، لم تكن الفتوحات الإسلامية الكبرى قد حدثت بعد ، ومن ثم فإن ثروة المجتمع لم تكن ذات وزن كبير ، حتى أن الدولة العربية الإسلامية التى قامت يومئذ لم تعرف نظاماً مستقراً ومقنناً لماليتها من حيث الضبط والتنظيم للواردات والمصروفات ... وعندما لقى الرسول ربه لم يخلف مالاً يورث ، بل خلف ديناً عليه هو عبارة عن قرض اقترضه لقضاء حاجات أهله المعاشية .. ولم يختلف الحال كثيراً فى عهد أبى بكر الصديق .. لا من حيث الحدود التى امتد إليها الفتح العربى ، تقريباً ، ولا من حيث ثروة الدولة ، بل لقد تأثرت بالانقسامات التى حدثت على سلطة أبى بكر القائمة فى « المدينة » ، واستنفدت منها الحروب ، التى سميت « بحروب الردة » ، قدراً كبيراً من الجهد والنفقات ، حتى أن بيت مال المسلمين ــ (خزانة الدولة) ــ عند وفاة أبى بكر ، لم يكن به سوى دينار واحد قد سقط وتخلف بطريق الخطأ والنسيان ؟!.. أما رأس الدولة ، أبو بكر ، رغم أنه كان من أثرياء قريش وتجارها ، فإنه لم يخلف وراءه شيئاً من المال ..[1]

وفى عهد عمر بن الخطاب امتدت فتوحات الدولة حتى شملت المجتمعات الغنية الثلاثة التى كانت أهم مصادر الثروة فى الإمبراطورية العربية : مصر ، والشام ، والعراق .. وجاءت إلى عاصمة الدولة كنوز القياصرة والأكاسرة ، وفيها أكوام من التحف والعملات الذهبية التى ذهل لمرآها كثيرون من الصحابة ، بل وبكى خشية من آثارها عمر بن الخطاب ؟!

---

(١) الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ص ١٧٥ .

وجاهد كثير من الصحابة لاقتناء الثروة وبناء الدور المريحة ، وجنى ثمار العمل المضنى الذى بذلوه فى المعارك سنين عديدة قضوها فى تأسيس الدولة وتوحيدها ونشر الإسلام .. ولكن عمر بن الخطاب قد حال بينهم وبين ذلك بوعى الرجل الذى جاهد بإصرار واستماتة فى أن يستبقى لهذه الدولة الفتية بناتها وحماتها فى صورة الجند والفرسان ، وبعيداً عن أن تفسدهم حياة الغنى والبذخ ، ويحولهم الترف إلى مجرد « مناضلين سابقين متقاعدين ؟! » وفى سبيل الاحتفاظ بهذا الوضع وتلافى المخاطر التى توقعها ، اتخذ عمر العديد من الإجراءات ..

١ ـ فهو قد منع الجند الفاتحين من امتلاك الأرض الزراعية المفتوحة فى مصر والشام والعراق ، وقرر جعلها ملكية عامة لبيت مال المسلمين ، يفلحها سكان البلاد الأصليون ويصرف من خراجها فى مصالح الدولة وإصلاحاتها[1] .

٢ ـ ومنع كبار الصحابة من التفرق فى الأمصار المفتوحة والاستقرار بها ، حتى يمنع اشتغالهم بجمع المال وتكوين العصبيات واستغلال النفوذ... وكلما كان قدر الصحابى عالياً ومركزه فى الإسلام سامياً كلما كان حذر عمربن الخطاب منه ـ فى موضوعنا هذا ـ أشد ... ومن هنا كان موقفه من بنى هاشم ، وهم أكثر الناس قرباً من الرسول عليه الصلاة والسلام ، ومن رؤوس قريش ، الذين استبقاهم بالمدينة تحت ناظره . ولقد قال يوماً لعبد الله بن عباس ـ فى تعليل موقفه منهم ـ : « إن الناس كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة ، وإن قريشاً اختارت لنفسها فأصابت[2] . وإنى رأيت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ استعمل الناس وتركِكم .. والله ما أدرى أصرفكم عن العمل ورفعكم عنه ، وأنتم أهل لذلك ؟! أم خشى أن تُعَاوَنُوا لمكانكم منه فيقع العتاب عليكم ، ولابد من عتاب ؟! »[3] .

٣ ـ وهو قد أخذ الناس ـ ومن قبلهم أخذ نفسه ـ بحياة التقشف ، فاشتد على عماله وولاته شدة مشهورة تغنى شهرتها عن الإفاضة فيها ، وكان نموذجاً فى التقشف والاقتصاد .. ينفق ـ وهو أمير المؤمنين ـ فى ذهابه وإيابه لرحلة الحج ستة عشر ديناراً ، ومع ذلك يقول لولده عبد الله : « لقد أسرفنا فى نفقتنا فى سفرنا هذا ! ! »[4] وعندما يودع

---

(١) انظر دراستنا عن : الأرض والفلاح من الفتح العربى إلى الإقطاع الحربى ، مجلة [الهلال] سبتمبر سنة ١٩٧٠ م .
(٢) محمد حسين هيكل (الفاروق عمر) جـ ٢ ، ص ٢١٢
(٣) المرجع السابق جـ ٢ ، ص ٢١٠ .
(٤) مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٣٤٣ .

الدنيا يتركها مديناً ، قد أوصى ابنه أن يسدد ما عليه من الديون .[1] .

ولكن زمام الأمر لم يبق مجتمعاً فى اليد القوية على عهد عثمان كما كان الحال فى عهد ابن الخطاب ، وذلك لأسباب كثيرة ، من بينها الفرق بين الشخصيتين ، ولشدة عمر ولين عثمان ...

ويبدو أن الفرع الأموى ، بزعامة أبى سفيان ، قد رأى فى تولى عثمان الخلافة فرصة طالما انتظروها كى تعود لهم المكانة الأولى التى فقدوها منذ ظهور الإسلام على يد محمد بن عبد الله ، من الفرع الهاشمى الفقير من بنى عبد مناف.. ولقد ذكر عمار بن ياسر أنه قد حدث « عقيب الوقت الذى بويع فيه عثمان ، ودخل داره ، ومعه بنو أمية » أن قال لهم أبو سفيان ، وكان قد كف بصره : « أفيكم أحد من غيركم ؟.. قالوا : لا .. قال : يا بنى أمية ، تلقفوها تلقف الكرة ، فوالذى يحلف به أبو سفيان ، مازلت أرجوها لكم ، ولتصيرن إلى صبيانكم وراثة ، فانتهره عثمان ، وساءه ماقال . ونمى هذا القول إلى المهاجرين والأنصار[2] . فهو إذا انقلاب سياسى قد حدث ، طالما رجاه وانتظره أبو سفيان وبنو أمية ، وهى إذاً بداية حقبة من الحكم الأموى يعدون أنفسهم لتلقفه كالكرة حتى تصير ملكاً وراثياً يتولاه الصبيان .. حتى ولو لم يكن معهم فى هذا الرأى عثمان بن عفان .. لقد سنحت لهم الفرصة ، ورأوا فى شخصية عثمان المناخ المناسب كى يحققوا ما يريدون ... ولذلك كان حكم هذا الخليفة الصالح بداية لأحداث وتطورات استحدثت فى الحياة الاجتماعية الإسلامية ، سعى إليها البعض واغتنمها البعض وناضل ضدها البعض الآخر ومن ثم كانت الصراعات التى برز فيها أبو ذر الغفارى ، وكانت « الفتنة » (الثورة) التى شهدها آخر عهد عثمان بن عفان ..

• فلقد انتشر كثير من الصحابة ، الذين استبقاهم عمر بالمدينة ، فى الأمصار ، وأقطعهم عثمان مساحات من الأرض التى كانت ملكية عامة لبيت مال المسلمين ، فوزعت عليهم الأرض التى سبق أن صودرت لحساب بيت المال ، والتى كانت مملوكة لكسرى وقيصر والأمراء والقواد الذين حاربوا ضد الفتح العربى لهذه البلاد ، وهى التى كانت تسمى أرض « الصوافى » ، وكان دخلها على عهد عثمان ٥٠٠,٠٠٠,٠٠٠ درهم ، كما كان عثمان

---

(١) الفاروق عمر جـ ٢ ، ص ١٧٦ .

(٢) مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٣٥١ ، ٣٥٢ .

أول من أقطع أرض العراق[1] .

* وتغير حال العمال والولاة ، فاستخدم عثمان الكثير من أقربائه ، وحتى الذين كانوا يعملون على عهد عمر لم يعودوا يخشون شدة عمر ، واستبدوا بالأمر من دون عثمان . ومن حديث لعلى بن أبي طالب ، عشية الثورة على عثمان ، يعيب عليه فى ضعفه إزاء الولاة والعمال ، يقول له فيه : « إن عمر كان يطأ على صِماخ[2] من ولى .. إن بلغه عنه حرف جلبه ثم بلغ به أقصى العقوبة ، وأنت لا تفعل ، ضعفت ورققت على أقربائك » ، وعندما يقول له عثمان ، « وهم أقرباؤك أيضاً » ؟! يقول له على : « أجل .. إن رحمهم منى لقريبة ، ولكن الفضل فى غيرهم ! » وعندما يعترض عثمان ويحتج بأنه قد ولى معاوية بعد أن ولاه عمر من قبل ، يرد علىّ قائلاً : « أنشدك الله !! هل تعلم أن معاوية كان أخوف لعمر من « يرفأ » ، غلام عمر له ؟! أما الآن « فإن معاوية يقتطع الأمور دونك ، ويقول للناس : هذا أمر عثمان ، وأنت تعلم ذلك فلا تُغيِّر عليه ؟! »[3] .

* وانعكست هذه التطورات السياسية والإدارية على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لدى عدد كبير من الولاة والصحابة والعمال .. فسعيد بن العاص والى عثمان على الكوفة ، يسير فى الناس سيرة منكرة ، ويستبد بالأموال دونهم ، ويقول عن أرض العراق ـ التى جعلها عمر من قبل ملكاً للأمة ـ إنها بستان قريش ؟! فيعترض عليه الأشتر مالك بن الحارث النخعى قائلاً : « أتجعل ما أفاء الله علينا بظلال سيوفنا ومراكز رماحنا بستاناً لك ولقومك ؟! » .[4]

* وتتبدى مظاهر الثراء والبذخ على عدد كبير من الصحابة ، فالزبير بن العوام يبنى له عدة دور فخمة بالبصرة ، والكوفة ، ومصر ، والإسكندرية ، وعندما تحضره الوفاة يحصون فى ثروته ٥٠,٠٠٠ دينار ، وألف فرس ، وألفاً من العبيد والإماء .. الخ ..[5]

* وطلحة بن عبيد الله التيمى يبتنى لنفسه هو الآخر إحدى الدور الفخمة بالكوفة وأخرى بالمدينة يشيدها « بالآجر والجص والساج » ، ويبلغ دخله من ممتلكاته بالعراق

---

(١) الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ص ١٤٨ .

(٢) الصماخ : الأذن .

(٣) الكامل ، فى التاريخ ، لأبن الأثير جـ ٣ ، ص ٧٤ .

(٤) مروج الذهب جـ ٢ . ص ٣٤٦ .

(٥) المصدر السابق جـ ٢ . ص ٣٤٢ .

وحدها ألف دينار فى اليوم الواحد ؟! « وقيل أكثر من ذلك ، وبناحية « الشراة » أكثر مما ذكرنا » !! [1] .

* وعبد الرحمن بن عوف الزهرى ، تصبح ثروته مضرب الأمثال « فعلى مربطه مائة فرس ، وله ألف بعير ، وعشرة آلاف شاة من الغنم » وعندما توفى قدرت ثروته بأكثر من مليونين ونصف من الدراهم ، ولقد بلغ حجم القدر الذى أحضر منها إلى عثمان بن عفان فى « البِدَر » و « الأكياس » قدراً من العظِمَ جعله يحجب رؤية عثمان عن الرجل الواقف أمامه ؟! [2] .

* ويذكر سعيد بن المسيب أنه قد كان فى ثروة زيد بن ثابت ـ وكان من المدافعين عن عثمان حين ثار الناس عليه ـ يوم مات « من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤس ، غير ماخلف من الأموال والضياع بقيمة مائة ألف دينار » [3] .

* أما يعلى بن منية فإنه يخلف فى تركته ٥٠٠,٠٠٠ دنيار ، تضاف إليها عقارات وديون له على الناس تقوم بمبلغ ٣٠٠,٠٠٠ دينار ؟! [4] .

* ويشيع فى المدينة بناء الدور الفخمة الحديثة ، ويتخذون لها الأماكن الجميلة من « الضواحى » ، فعلى بعد أميال من المدينة يبنى « المقداد » « بالجرف » داراً ، « مجصصة الظاهر والباطن » ، ويجعل فى « أعلاها شرفات » [5] ، ويصنع مثله « بالعقيق » ، « سعد ابن أبى وقاص » [6] .

* وتشهد الدولة الإسلامية أول خليفة من خلفائها يترك عند مماته ثروة طائلة ، فيحصون لعثمان ، رضى الله عنه ، يوم مقتله « عند خازنه من المال خمسين ومائة ألف دينار (١٥٠,٠٠٠) ، وألف ألف درهم » (١,٠٠٠,٠٠٠) وذلك غير قيمة « ضياعة بوادى القرى وحنين » ، تلك التى قدرت بمبلغ ١٠٠,٠٠٠ دينار ، هذا عدا الخيل والإبل وغيرها من الممتلكات والمقتنيات [7] .

---

(١) المصدر السابق جـ ٢ . ص ٣٤٩ .

(٢) المصدر السابق جـ ٢ . ص ٣٤٩ .

(٣) المصدر السابق جـ ٢ . ص ٣٤٢ .

(٤) المصدر السابق جـ ٢ . ص ٣٤٣ .

(٥) المصدر السابق جـ ٢ . ص ٣٤٣ .

(٦) المصدر السابق جـ ٢ . ص ٣٤٢ .

(٧) المصدر السابق جـ ٢ . ص ٣٤١ ، ٣٤٢ .

ونحن نود قبل أن ننتقل للحديث عن أثر هذه التحولات المستحدثة فى المجتمع الإسلامى ، أن ننبه إلى أن صحبة هؤلاء الرجال لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسَبْق الكثير منهم إلى الإسلام ، وبلاءهم الحسن فى نشر الإسلام وإقامة دعوته ، لم يكن له أن يمنع سعيهم هذا الذى حدث فى سبيل الدنيا ، لأن النفس البشرية عندما تتاح لها الفرصة لذلك دونما مانع من القانون ورادع من النظام ، فقلما تحجم عن السعى فى هذا الطريق... وهذه الموانع قد زالت ، أو كادت ، بوفاة عمر بن الخطاب ، ومن ثم استباح الكثيرون لأنفسهم واستحلوا هذا النمط من أنماط الحياة .. ولقد كانت للقوم شبهة حِلٍّ تجعل لهم هذا الأمر مباحاً لا حرج عليهم فيه .. يشهد لذلك قول عثمان بن عفان عن عبد الرحمن بن عوف عندما أُحضر له ما أُحضر من أكياس دنانيره ودراهمه بعد وفاته : « إنى لأرجو لعبد الرحمن خيراً ، لأنه كان يتصدق ، ويقرى الضيف ، وترك ما ترون »[1] ... أى أنه قد كانت هناك وجهة نظر تمثل موقفاً فكرياً يرى أنه لا حرج على الناس ولا على ضمائرهم من السعى فى هذا السبيل ، وأن التقوى والإيمان لن يُنْقِص منهما جمع الأموال ، بشرط أن يتصدق أصحابها ويكرموا الضيوف ويبذلوا منها قدراً معلوماً فى بعض وجوه البر والإحسان ...

بل لقد حدث أن استباح البعض ما حرمه الرسول على سبيل القطع فى هذا الميدان ، وفى (صحيح مسلم) نقرأ هذا الحديث الشاهد لما نقول : - « حدثنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب ، حدثنا سليمان « يعنى ابن بلال » عن يحيى « وهو ابن سعيد » ، قال : كان سعيد بن المسيب يحدث أن معمراً قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : من احتكر فهو خاطئ ، فقيل لسعيد : فإنك تحتكر !! قال سعيد ، إن معمراً ، الذى كان يُحَدِّث هذا الحديث كان يحتكر » ؟!![2] . فما بالنا باستحداث أمور كانت للبعض فيها شبهة حِلٍّ ؟! ولم يكن فى صف الذين أنكروها وحاربوها سوى سلاح الاجتهاد فى تفسير النصوص وقياس الأمر على كليات التعاليم وروح الشريعة الغراء .. ؟! .

وعلى أى الوجوه قلبنا الأمر ، فلقد أثمرت هذه التحولات التى شهدها عهد عثمان بن عفان مناخاً اجتماعياً وَلّد وشهد العديد من التناقضات والصراعات .. ومن الكلمات الجيدة التى تصف تلك الحالة الجديدة قول جمال الدين الأفغانى : إنه « فى زمن **قصير من خلافة**

---

(١) المصدر السابق جـ٢ . ص٣٤٩ .

(٢) صحيح مسلم ، بشرح النودى جـ١١ ، ص٤٣ .

عثمان ، تغيرت الحالة الروحية فى الأمة تغيراً محسوساً ، وأشد ما كان منها ظهوراً فى سيرة وسير العمال والأمراء وذوى القربى من الخليفة ، وأرباب الثروة بصورة صار يمكن معها الحس بوجود طبقة تدعى « أمراء » وطبقة « أشراف » وأخرى « أهل ثروة وثراء وبذخ » ، وانفصل عن تلك الطبقات : طبقة العمال وأبناء المجاهدين ، ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحمية والسابقة فى تأسيس المُلْك الإسلامى وفتوحاته ، ونشر الدعوة ، وصار يعوزهم المال الذى يتطلبه طرز الحياة ، والذى أحدثته الحضارة الإسلامية ، إذ كانوا مع كل جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال ورجال الدولة ، وقد فشت العزة والأثرة والاستطالة ، وتوفرت مهيئات الترف فى حاشية الأمراء وأهل عصبيتهم ، وفى العمال ، وبمن استعملوه وولوه من الأعمال .. الخ .. فنتج من مجموع تلك المظاهر التى أحدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين من المسلمين ، تكَوّن طبقة أخذت تتحسس بشيء من الظلم ، وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب من مورد النص ، ومن سيرتى الخليفة الأول والثانى : أبى بكر وعمر .

وكان أول من تنبه لهذا الخطر الذى يتهدد المُلْك والجامعة الإسلامية ، الصحابى الجليل أبو ذر الغفارى .. »[1] .

اتهام مردود :

ولقد كان طبيعياً أن تُحْدِث تطورات مثل هذه اختلافاً فى الرأى وتبايناً فى وجهات النظر بين كبار الصحابة وكثير من المسلمين فى ذلك الحين ، وكان منطقياً وضرورياً أن تؤدى هذه التغيرات الاجتماعية إلى اختلاف وتباين فى الزوايا التى ينظر منها الناس إلى الأمور .. ولذلك فإننا نؤيد النظر إلى اختلاف الآراء بين أبى ذر وبين عثمان ومعاوية على أنه أمر طبيعى ، وننكر المحاولات التى تريد الانتقاص من قدر أبى ذر ، بتصويره ضحية فى مخطط يهودى استخدم الرجل فى تنفيذ مؤامرة يهودية ضد الإسلام والمسلمين ؟! ..

وأصحاب هذا الرأى الشاذ قد لجأوا إليه تحت وهم أنهم يدافعون بذلك عن أمير المؤمنين عثمان بن عفان ، فأوقعهم مسلكهم هذا فى منحدر وعر ، لأنهم قد جَرّحوا صحابياً قال عنه الرسول عليه الصلاة والسلام : إنه أصدق أهل الأرض لهجة ومقالاً ... وتنبأ بما

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى . ص ٤٢١ دارسة وتحقيق د . محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

حدث له ، لأنه كان يعرف معدن الرجل ، ويستشرف ما ستجره عليه لهجته الصادقة عندما يلجأ القوم إلى الدعة وحب السلامة والرفه ، وعندما يثور عليهم أبو ذر لسلوكهم هذا الطريق .

ولقد كانت دوافع أبي ذر إلى موقفه هذا موضع خلاف ــ منذ قرون ــ بين المؤرخين ، فالطبرى يذكر أن المؤرخين الذين سبقوه قد ذكروا فى أسباب نفى أبي ذر من الشام إلى المدينة بأمر من عثمان لمعاوية ، بعد أن كاتب معاوية الخليفة بصنع أبي ذر وتحريضه الفقراء على الأغنياء .. يذكر الطبرى أن بعض المؤرخين قد ذكر لذلك «النفى» و «الإشخاص» أسباباً كثيرة و «أشياء كثيرة وأموراً شنيعة كرهتُ ذكرها» وفى مكان آخر يقول : ــ «كرهت ذكر أكثرها»[1] ... لأنه كان متعاطفاً مع وجهة النظر التى وقف منها أبو ذر موقف العداء ...

أما ابن الأثير ــ وهو من الناقلين عن الطبرى ــ فإنه يشير إلى هذه الأشياء التى ذكرها بعض المؤرخين ، والتى كره الطبرى ذكرها ، مثل «سب معاوية» لأبي ذر ، «وتهديده بالقتل ، وحمله إلى المدينة من الشام بغير وطاء ــ (فرش على ظهر الدابة) ــ ونفيه من المدينة على الوجه الشنيع» .. يذكر ابن الأثير هذه الإشارة ، ثم يقف نفس موقف الطبرى فيعلن كراهته للتفصيل فى هذا الأمر ، لأنه «لايصح النقل به ، ولو صح لكان ينبغى أن يُعتَذَرَ عن عثمان ، فإن للإمام أن يؤدب رعيته ، وغير ذلك من الأعذار لا أن يجعل ذلك سبباً للطعن عليه» .. ثم يمضى ليذكر وجهة نظر الذين أيدوا عثمان ومعاوية ضد أبي ذر ، ونسبوا موقف أبي ذر إلى مخطط يهودى ، كان ينفذه عبد الله بن سبأ ــ (ابن السوداء) ــ فيقول : أما الذين يعذرون عثمان فى موقفه من أبي ذر ، «فإنهم قالوا : لما ورد ابن السوداء إلى الشام لقى أبا ذر ، فقال يا أبا ذر ، ألا تعجب من معاوية يقول : المال مال الله ؟! ألا إن كل شىء لله ؟!! كأنه يريد أن يحتجنه ــ (يختص به) ــ دون الناس ، ويمحوا اسم المسلمين ؟؟ فأتاه أبو ذر ، (أى أتى معاوية) ، فقال : ما يدعوك إلى أن تسمى مال المسلمين مال الله الساعة ؟! قال : يرحمك الله يا أبا ذر ، ألسنا عباد الله والمال ماله ؟! قال : فلا تقله . قال : سأقول مال المسلمين .

وأتى ابن السوداء أبا الدرداء ، فقال له مثل ذلك ، فقال : أظنك يهودياً ، فأتى «عباده بن الصامت» ، فتعلق به عبادة ، وأتى به معاوية ، فقال : هذا والله الذى بعث عليك أبا ذر .»[2] .

---

(١) تاريخ الأمم والملوك جـ ٥ . ص ٦٧ ، ٦٦ .

(٢) الكامل ، فى التاريخ ، جـ ٣ . ص ٥٥ .

ونحن لا نميل إلى موقف ابن الأثير هذا ، بل نرفضه لأسباب كثيرة ، فى مقدمتها :

أولاً : إنه لا يضع فى اعتباره أن التطورات التى طرأت على الحياة العربية الإسلامية فى ذلك التاريخ ، من الطبيعى ، بل ومن الضرورى أن تثير اختلافات فى وجهات النظر بين الناس ، وأن هذا الاختلاف طبيعى تماماً ، بل وضرورى ، خصوصاً فى بيئة يشجع الفكر الإسلامى فيها الناس على التفكير بحرية ، ويرى أن الإنسان فيها حر مختار ، وموقف ابن الأثير هذا يفضى ـ ضمن ما يفضى ـ إلى جعل التفكير الاجتماعى وقفاً على اليهود ، من دون العرب والمسلمين المخلصين لتعاليم الإسلام ؟!.

وثانياً : إن تصور ما حدث بين أبى ذر وعثمان على أنه اختلاف فى وجهات النظر بين صحابة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أكرم وأليق بهذه الصفوة من الناس ، من تصور أبى ذر ـ ومكانته عالية بشهادة الرسول ـ ألعوبة فى يد بعض الذين أسلموا من اليهود .

وثالثاً : إن قصة عبد الله بن سبأ ، برمتها ومن أساسها ، موضع شك وجدل بين الباحثين فى تاريخ هذه الفترة من فترات حكم الإسلام والمسلمين ، وهناك من يراها مجرد « مِشْجَب وهمى » ، اخترعها البعض ليعلق عليها الأخطاء ، ويصرف بها نظر البحث والباحثين عن رؤية التطورات التى حدثت فى المجتمع والخلافات التى ثارت فيه فى ذلك الحين ..[1]

ورابعاً : إن قصة الخلاف بين أبى ذر وعثمان حول قضايا المال والفقر والغنى سابقة على ذهاب أبى ذر إلى الشام ، وعلى هذا اللقاء المزعوم بينه وبين ابن السوداء ، كما سيتضح ذلك ـ من الأحداث وترتيبها التاريخى ـ بعد قليل .. وهو أمر يهدم هذه الدعوى من الأساس .

ولذلك فنحن نميل إلى رأى الفريق الآخر من المؤرخين ـ المسعودى مثلا ـ الذى يصور الأحداث التى وقعت بين أبى ذر وبين عثمان ومعاوية باعتبارها أموراً طبيعية أثمرتها تطورات شهدتها حياة المجتمع يومئذ .. فهو مجتمع ، وهم بشر ، والأليق بهم النظر إليهم وإلى خلافاتهم وصراعاتهم فى هذا الإطار وبهذا المنظار .

* * *

(١) د . طه حسين ، كتاب الفتنة الكبرى جـ ١ (عثمان) .

الصدام مع عثمان ومعاوية

فى المدينة :

كان أبو ذر قد اتخذ لنفسه سبيلاً قرر أن لايحيد عنها ، وهى الخروج من الدنيا فقيراً كحاله يوم ودع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عندما مات ، وكان دائم الترديد لحديث الرسول الذى يقول فيه : « إن أقربكم منى مجلساً يوم القيامة من خرج من الدنيا كهيئته يوم تركته فيها » . وعندما كان أبو ذر يردد هذا الحديث ، كان ينظر إلى صحبه الذين أخذوا يجمعون الحظوظ من متاع الدنيا ، ويغمزهم ، ويقول لهم : « والله ما منكم أحد إلا وقد نشب فيها بشىء غيرى !.. » .. وكان أيضاً دائم التحذير والإنذار للذين يجمعون الأموال ويصرفون فى سبيلها جهداً كبيراً ، فيذكر لهم قول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن المكثرين من المال وكيف « أن الأكثرين هم الأقلون يوم القيامة » ، إلا من انفق ما تحصل له من المال ذات اليمين وذات الشمال ، دون كنز أو إمساك أو احتكار »[1] .

ولقد أخذت أقوال أبى ذر هذه ومواقفه تؤذى الكثيرين ، ورفعت إلى أمير المؤمنين عثمان بن عفان العديد من الشكاوى ضد الرجل ، فأصدر عثمان ، رضى الله عنه ، أمراً إلى أبى ذر ينهاه فيه عن الجلوس « للفتوى » بين الناس .. ولكن أبا ذر عصى أمر عثمان ، واستمر فى عقد المجالس للناس ، يروى فيها الأحاديث ويفتى فيما يعرض عليه من الأمر ، ويروى « ابن سعد » فى طبقاته كيف وقف رجل على أبى ذر فقال له : ألم ينهك أمير المؤمنين عن الفتيا ؟! فقال له أبو ذر : والله لو وضعتم الصمصامة ـ (السيف) ـ على هذه (وأشار إلى حلقه) ، على أن أترك كلمة سمعتها من رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لأنفذتها قبل أن يكون ذلك ! »[2] .

ولم يكن تصدى أبى ذر للفتيا بالأمر الذى يحدث فقط بعيداً عن حضرة أمير المؤمنين ، بل وفى مجلسه وحضرته كذلك .. ولقد ثار النقاش والجدل يوماً فى مجلس عثمان رضى الله عنه حول أمرين يتعلقان بالأموال والثروات ..

---

(١) صحيح مسلم جـ ٧ ، ص ٧٥ .

(٢) طبقات ابن سعد ، جـ ٢ ، ق ٢ . ص ١١٢ .

أولهما : خاص بما على الإنسان فى ماله .. هل عليه الزكاة فقط ؟ أم ما هو أكثر من ذلك ؟؟

وثانيهما : مدى حرية الخليفة والسلطة الحاكمة فى التصرف فى أموال الدولة بالأخذ والإعطاء ؟؟

وكان رأى أبى ذر إلى جانب فرض ماهو أكثر من الزكاة فى أموال الناس ، وضد إطلاق اليد لعثمان وولاته فى التصرف بالأموال .. ووقف مع عثمان ، ضد رأى أبى ذر ، أناس تزعمهم «كعب الأحبار» الذى أغلظ له أبو ذر القول ، واستخدم ضده عصاه ، فدفع بها فى صدر «كعب» ؟! وكان هذا الصدام أول موقف عنيف يقفه أبو ذر الغفارى من السلطة الممثلة يومئذ فى عثمان بن عفان ، مما أدى إلى غضب عثمان منه وعليه ، فطلب منه مغادرة المدينة ، فخرج منها أبو ذر إلى الشام .. والمسعودى يحكى لنا ما حدث يومئذ فى مجلس عثمان ، فيقول :

« قال عثمان : أرأيتم من زكّى ماله ، هل فيه حق لغيره ؟؟

فقال كعب : لا ، يا أمير المؤمنين .

فدفع أبو ذر فى صدر كعب ، وقال له : كذبت يا بن اليهودى .. ثم تلا : (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ... الآية) ..

فقال عثمان : أترون بأساً أن نأخذ مالاً من بيت مال المسلمين فننفقه فيما ينوبنا من أمورنا ، ونعطيكموه ؟

فقال كعب : لا بأس بذلك .

فرفع أبو ذر العصا ، فدفع بها فى صدر كعب ، وقال : يابن اليهودى ما أجرأك على القول فى ديننا ؟!

فقال عثمان : ما أكثر أذاك لى !! غيب وجهك عنى فقد آذيتنا ... فخرج أبو ذر إلى الشام ... »[1]

---

(١) مروج الذهب جـ ٢ ، ص ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

فهو إذاً أول قرار يصدره عثمان بن عفان « بنفى » أبى ذر من المدينة .. ولم يحدد له عثمان المكان الذى يذهب إليه ... واختار أبو ذر الشام ، لحكمة لعلها أن الرجل قد كان يريد التشديد من حملته ضد التحولات الاجتماعية التى كانت آخذة فى الظهور والتفشى يومئذ ، وضد من كان يرى انحرافهم من ولاة عثمان على الأقاليم ، وفى مقدمتهم والى الشام معاوية ابن أبى سفيان .. فهو « نفى » عن المدينة العاصمة ، ولكنها رحلة ثائر إلى ميدان أكثر خطراً واحتياجاً إلى الثوار ..

فى الشام :

وفى الشام وجد أبو ذر أن الأمر أخطر مما هو عليه فى المدينة فلم تكن بساطة الحياة العربية هى الأمر السائد كما هو حال المدينة ، ولم تكن القاعدة هى الجماعية ، والمساواة ، والشذوذ هو الاستئثار والتفاوت فى الثروات كما هو الحال فى العاصمة .. وإنما كان العكس هو السائد فى الشام .. فلقد كانت هذه الولاية قد تحولت إلى صورة « عربية إسلامية » لما كان عليه نظام الحكم ، أبهة وفخامة ، أيام قيصرية الرومان البيزنطيين . وكانت لمعاوية فى ذلك وجهة نظر يعلنها ، تتلخص فى أن ذلك هو المناسب لهيبة الحكم وجلاله فى بيئة تعودت ذلك منذ قرون ، وأن السلطة لن تحترم إلا إذا اتخذ الوالى فى الشام أبهة الملك وحياة الملوك ..

ولم يكن ذلك موقفاً استحدثه معاوية فى عهد عثمان ، بل كان أمراً سعى إليه ونحا نحوه منذ عهد عمر بن الخطاب ، وعندما هم عمر بزيارة أقاليم الإمبراطورية العربية الإسلامية « قدم الشام راكباً حماراً ، فتلقاه معاوية بن أبى سفيان فى موكب عظيم ، ونزل معاوية وسلم على عمر بالخلافة ، فمضى فى سبيله ، ولم يرد عليه سلامه ..

فقال له عبد الرحمن بن عوف : أتعبت الرجل ، يا أمير المؤمنين ، فلو كلمته ؟!

فالتفت عمر إلى معاوية وسأله : إنك لصاحب الموكب الذى أرى ؟!

قال معاوية : نعم !

قال عمر : مع شدة احتجابك ووقوف ذوى الحاجات ببابك ؟!

قال معاوية : نعم .

قال عمر : ولِمَ ، ويحك ؟!

فأجابه معاوية : لأننا ببلاد كثر فيها جواسيس العدو ، فإن لم نتخذ العدة والعدد استخف بنا وهجم علينا ، وأما الحجاب فإننا نخاف من البذلة جرأة الرعية ، وأنا بعد عاملك ، فإن استنقصتنى نقصت وإن استزدتنى زدت ، وإن استوقفتنى وقفت .

قال عمر : ـ بعد أن سكت هنيهة ـ ما سألتك عن شيء إلا خرجت منه ! إن كنت صادقاً فإنه رأى لبيب ، وإن كنت كاذباً فإنها خدعة أريب ، لا آمرك ولا أنهاك !! »[1]

ولقد أتاح عهد عثمان لمعاوية فى الشام أن يستكمل كل أُبهة الملك ، وأن يبلغ بالأمر كل المدى الذى أراد ... ووجد أبو ذر أن القضايا التى كانت لا تزال محل جدل فى المدينة قد حسمت فى الشام ، فلقد كان معاوية يتصرف فى مال الإمارة بحرية مطلقة ، ويسميه « مال الله » .. وكانت قد نبتت بذور ترى فى الخليفة ـ ومن ثم فى نوابه ـ ظلاً لله فى الأرض ، ومن ثم فإنهم أحرار فى تصرفاتهم ، لا رقابة عليهم من البشر ولا قيود ... فاعترض أبو ذر على معاوية ، وطلب إليه أن يتصرف كأمير قد وكلت إليه رعاية « أموال المسلمين » فهى لهم ، وهم أصحاب الأمر والنهى فيها ، وكان يعنف معاوية ويقول له : « يا معاوية ... لقد أغنيت الغنى وأفقرت الفقير ! » .

ومضى أبو ذر يحدِّث الأغنياء من الناس عن أن جمعهم للمال وحجبه عن مصارفه إنما هو « كنز » و « احتكار » وإذا كان القرآن قد وعد (الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله) بعذاب أليم ، فلقد أخذ أبو ذر يخطب فى مجتمعات الشام ويقول : « يا معشر الأغنياء : واسوا الفقراء .. بَشِّر الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله بمكاو من نار تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم » ، واستمر فى دعايته وإثارته هذه للفقراء ضد الأغنياء ، حتى تبلورت حركة جماهيرية عمادها الفقراء ، ثم استمر الأمر فى التصاعد حتى أخذ هؤلاء الفقراء بزعامة أبى ذر ينفذون أفكارهم وآراءهم بأيديهم ، ويضعون تعاليم أبى ذر فى التطبيق والممارسة رغماً عن سلطة الدولة وجهاز حكم معاوية بن أبى سفيان .. وابن الأثير يذكر ذلك بقوله : « مازال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك وأوجبوه على الأغنياء وشكا الأغنياء مايلقون منهم » .

وسلك معاوية مع أبى ذر سبيل التهديد ، وقال له : يا أبا ذر « خير لك أن تنتهى عما

---

(١) د. محمد حسين هيكل . الفاروق عمر . جـ ٢ . ص ٢٢٣ .

أنت فيه ! » ولكن الرجل لم يعبأ بهذا التهديد وقال لمعاوية : « والله لا أنتهي حتى توزع الأموال على الناس كافة ؟! »[1] ... وعند ذلك لجأ معاوية إلى حيلة أخرى أراد بها أن يفسد ما بين أبي ذر وبين أنصاره وحزبه من الفقراء ، وذلك في محاولة لإيهامهم أن الرجل ممن يتلقى منه الهدايا والصلات ، فبعث في جنح الظلام أحد رسله يحمل ألف دينار لأبي ذر . وفي الصباح ، بعث إليه ثانية نفس الرسول يخبره أن العطاء لم يكن له ، وأنه قد أخطأ الطريق إليه ، ويقول له : يا أبا ذر « انقذ جسدي من عذاب معاوية ، فإنه أرسلني إلى غيرك ، وإني أخطأت بك » .. ولكن أبا ذر كان قد أنفق الدنانير الألف على الفقراء قبل أن يطلع عليها عنده الصباح ، فطلب من رسول معاوية التأخير ثلاثة أيام حتى يجمعها له ممن أخذوها من الفقراء ... وعندما عاد الرسول إلى معاوية بالقصة ، أدرك أن الرجل عَصِيّ على أن تنال منه هذه الأساليب ، وذلك لأن « فعله يصدق قوله » في قضايا الأموال والثروات .

وعند ذلك قرَّ قراره على ضرورة إخراجه من الشام ، فكتب إلى أمير المؤمنين يصوِّر له حال أبي ذر مع الفقراء ، وكيف أصبحت الشام في حالة ثورة حقيقية ، فقال : « إن أبا ذر قد ضيق عليَّ ... وقد كان كذا وكذا ، للذي يقوله الفقراء .... تجمع إليه الجموع ، ولا آمن أن يفسدهم عليك . فإن كان لك في القوم حاجة فاحمله إليك ؟! » ... فاستجاب عثمان لرجاء معاوية مخافة الثورة ـ (الفتنة) ـ في الشام ، ووافق على عودة أبي ذر ثانية إلى المدينة ، وهو الذي طلب منه الخروج منها .. وكتب إلى معاوية يطلب معالجة الأمر برفق ، فالثورة التي أشعلها أبو ذر على وشك الاندلاع ، فقال : « إن الفتنة قد أخرجت خطمها ـ (أنفها) ـ وعينيها ، ولم يبق إلا أن تثب ، فلا تنكأ القرح .. وكفكف الناس ونفسك ما استطعت .. ! ! » .. وطلب عثمان من معاوية أن يجهز أبا ذر ، وأن يبعثه إلى المدينة بصحبة « مرافق » ؟! ..

واتخذ معاوية من أمر عثمان سبيلاً للانتقام من أبي ذر ، فأركبه بعيراً ضامراً على ظهره فراش يابس يدمي فخذي الراكب ـ « قتب يابس » ـ وأوصى به خمسة من الجنود الصقالبة ذوي المهارة في العدو ومسابقة الريح « يطيرون به ، حتى أتوا المدينة وقد تسلخت بواطن أفخاذه ، وكاد أن يتلف .. ! ! » .. وأراد كذلك أن يسيء إلى سمعة الرجل ونزاهته ، فأخرج أهله ليلحقوا به ، وفي متاعهم جراب ثقيل يشد يد حامله ، وجمع الناس

---

(١) انظر كتابنا (فجر اليقظة القومية) ص ٧٤ ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧ م .

ليروا أهل أبى ذر ، حتى يوهمهم أن فى متاع الرجل أموالاً يحملها ذووه ، وقال للحضور : « انظروا إلى هذا الذى يزهد فى الدنيا ؟! ما عنده ؟؟!! » ولكن امرأة أبى ذر خاطبت الناس قائلة : إن ما نحمل ليس دراهم ولا دنانير ، ولكنها « فلوس » ـ (فكة) بلغة عصرنا ـ كان أبو ذر يعطيها لبيته من عطائه الذى يناله من بيت مال المسلمين .

وعندما لقى الناس أبا ذر بالمدينة ، وهو على حافة الموت من رحلته القاسية هذه ، قال له بعضهم : « إنك تموت من ذلك » ، ولكن الرجل أنكر عليهم هذه النبوءة بالنهاية القريبة ، وقال لهم إن طريق الجهاد لا يزال طويلاً أمامه : « هيهات .. لن أموت حتى أُنفى ؟! » ثم ذكر لهم أن أمامه من المتاعب أكثر من ذلك الذى وقع به حتى الآن !..[1]

فى المدينة .. مرة ثانية :

أغلب الظن أن أمير المؤمنين عثمان بن عفان ، رغم غضبه على أبى ذر ، لم يكن راضياً عن الطريقة التى أخرج بها معاوية أبا ذر من الشام منفياً إلى المدينة ، تلك الطريقة التى كادت أن تهلك الرجل وتذهب بحياته .. ولقد حاول عثمان أن يخفف عن أبى ذر ، فاستضافه فى داره عدة أيام ، وأحسن إليه فيها ، حتى استرد شيئاً من عافيته ... وكان عثمان يرجو ويأمل أن يفتح بذلك صفحة جديدة مع أبى ذر .. ولكن ذلك لم يحدث ، فلقد تجدد النزاع وبدأ الصراع من جديد ..

ففى أول جولة لأبى ذر فى المدينة بعد عودته إليها رأى تلك المبانى الفخمة التى استحدثها الأغنياء فى شكل دور وقصور ، ورأى امتدادات المبانى وقد صنعت « ضواحى » للعاصمة ، يسكنها هؤلاء الذين كانت حياتهم الجديدة موضع نقده الشديد . وعندما تحقق أبو ذر أن المبانى الجميلة لقصور الأغنياء قد بلغت إلى مكان « جبل سلع » قفزت إلى ذاكرته نبوءة الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ التى قال فيها لأبى ذر إن ذلك سيكون إيذاناً باختلافه مع القوم ، وإنكاره عليهم نمط حياتهم الجديد ، وتوالى الأحداث التى ستفضى به إلى منفاه حيث « يموت وحده » ... فأخذ أبو ذر فى الطواف على مجتمعات العاصمة ، محذراً قائلاً : « بَشِّر أهل المدينة بغارة شعواء وحرب مذكار ؟! »[2] .. وقرر الرجل أن

---

(١) الكامل ، فى التاريخ . جـ٣ . ص ٥٥ ، ٥٦ ومروج الذهب جـ٢ . ص ٣٤٩ .

(٢) الكامل ، فى التاريخ ، جـ٣ ، ص ٥٥ .

يكرر بذل النصح لأمير المؤمنين ، فدخل عليه يوماً « فجلس على ركبتيه » ، وأخذ يحدث عثمان عن تلك النبوءة التي طالما حذرت من صنيع بني أُمية إذا اجتمع لهم الأمر وزادت قوة عصبيتهم ، وبلغ « ولد أبي العاصي ثلاثين رجلاً » لأنهم عند ذلك سيتخذون « عباد الله خولاً » ـ (خدماً) ـ[1] .

ووجد عثمان أن أبا ذر قد عاد إلى عهده القديم ، وأنه قد أصبح يمارس في المدينة ما كان يمارسه فيها قديماً ، وما مارسه في الشام من الإثارة والتحريض ، ففتح معه الحديث عن ما أحدثه بالشام ، وقال له : يا أبا ذر « ما لأهل الشام يشكون ذرب لسانك ؟ » وعندما أخبره أبو ذر بدوافعه إلى موقفه هذا .. قال عثمان : « يا أبا ذر ، على أن أقضي ما على وأن أدعو الرعية إلى الاجتهاد والاقتصاد وما عليّ أن أجبرهم على الزهد .. » ... ولكن أبا ذر لم يرض بقول عثمان هذا ، فلم يكن الأمر في نظره أمر « زهد » لا يستطيع الخليفة أن « يجبر » الناس عليه ، وإنما كان أمر أغنياء يزدادون غنى وفقراء يتسبب في فقرهم هؤلاء الأغنياء ، وأمر حقوق لهؤلاء الفقراء في أموال الأغنياء تتعدى مقدار الزكاة ، فقال لعثمان : إنني أرى « ألا ترضوا من الأغنياء حتى يبذلوا المعروف ويحسنوا إلى الجيران والإخوان ويصلوا القربات »[2] .

وتصادف في لقاء أبي ذر هذا مع عثمان أن أحضرت إلى عثمان أكياس النقود التي أخذت من تركة عبد الرحمن بن عوف الزهري ، وكانت عظيمة بلغت من الكثرة حداً جعلها تحجب الرؤية بين عثمان وجلسائه .. ودار الحديث من حول هذه الثروة التي جمعها ابن عوف ، ومدى تطابق سلوكه هذا مع السلوك النموذجي لصحابة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ... وانحاز عثمان ومعه «كعب الأحبار» إلى صف الدفاع عن عبد الرحمن بن عوف ، لأنه كان يؤدي فريضة الزكاة « ومن أدى الفريضة فقد قضى ما عليه » .. واعترض أبو ذر على موقفهم هذا ، وعندما أمّن «كعب الأحبار» على قول عثمان : إن الله قد أعطى لابن عوف خير الدنيا والآخرة ، فقال : « صدقت يا أمير المؤمنين » ، غضب أبو ذر ، وتحامل على آلامه ، ورفع عصاه فضرب بها رأس «كعب الأحبار» وقال له : « يا بن اليهودي ، تقول لرجل مات وترك هذا المال : إن الله أعطاه خير الدنيا وخير الآخرة ؟! وتقطع على الله بذلك ؟! وأنا سمعت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول : ما يسرني أن

---

(١) مروج الذهب جـ ٢ . ص ٣٤٩ .

(٢) المصدر السابق جـ ٣ . ص ٥٦ .

أموت وأدع ما يزن قيراطاً » ؟! فغضب عثمان من أبي ذر ، واسترضى خاطر كعب الأحبار ، وطلب منه التنازل له عن ضرب أبي ذر له ، ففعل .. ثم طلب ، غاضباً ، من أبي ذر أن يغادر المدينة ، قائلاً له : « وارِ عني وجهك !!..

« فقال : أبو ذر : أسير إلى مكة ؟

قال : لا والله ..

قال : فتمنعني من بيت ربي أعبده فيه حتى أموت ؟!

قال : أي والله .

قال : فإلى الشام ؟

قال : لا والله .

قال : البصرة ؟

قال : لا والله ، فاختر غير هذه البلدان .

قال : لا والله ما أختار غير ما ذكرت لك ، ولو تركتني في دار هجرتي (المدينة) ما أردت شيئاً من البلدان ، فسيِّرني حيث شئت من البلدان .

فقال : فإني مسيِّرك إلى الربذه » ..[1]

ورواية المسعودي هذه تختلف مع ابن الأثير .. ففيها أن عثمان هو الذي حدد لأبي ذر مكان منفاه ، أما ابن الأثير فإنه يمثل وجهة النظر التي ترى أن أبا ذر هو الذي اختار لنفسه هذا المكان ، وهو الذي « نفى نفسه إليه » احتجاجاً على الأوضاع التي ثار عليها .. وملابسات القضية وقرائن أحوالها تشهد لرواية المسعودي ضد ابن الأثير ، وذلك لأسباب منها :

أولاً : إن تسلسل الأحداث التي جرت بين أبي ذر وعثمان في المدينة أولاً ، وفي الشام مع معاوية ، ثم في المدينة ثانياً .. كلها تحكي أن أبا ذر كان يجبر ــ وأحياناً بالقوة القاهرة ــ على مغادرة المكان الذي يمارس فيه الموعظة والإثارة والتحريض .

وثانياً : إن شخصية أبي ذر النضالية ليست بالتي تنسحب من بين الناس إلى مكان منعزل في الصحراء ، حتى ولو كان هذا الانسحاب تعبيراً عن الاحتجاج والغضب والرفض لنمط الحياة الذي أخذ يسود في ذلك الحين .. فلقد كان الرجل ولوعاً

---

(١) مروج الذهب جـ ٢ . ص ٣٤٩ ، ٣٥٠ .

بجماهير الفقراء ، كما ولعت به هذه الجماهير.

وثالثاً : إن « الربذة » كانت قرية معزولة من قرى المدينة ، ولم تكن الحياة بها مرغوبة ولا محبوبة ، حتى لزاهد مناضل كأبي ذر .

ولقد روى ابن الأثير نفسه أن أبا ذر كان يخشى على نفسه من العيش فى « الربذة » أن يرتد ـ بفعل بيئتها ـ أعرابياً قد انسلخ عنه التطور الذى ألحقه الإسلام بعقول الناس وحياتهم ، فكان يتردد على المدينة حتى يظل على صلة بحضارتها .. ويعبّر ابن الأثير عن هذا الموقف بقوله : « وكان أبو ذر يتعاهد المدينة مخافة أن يعود أعرابياً ! »[1] .

* * *

ولقد تلقى أبو ذر قرار عثمان هذا ببشر يعبر عن التحدى .. وأخبر عثمان بأن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ قد تنبأ له بهذا المصير...

ولقد أمر عثمان الناس فى المدينة بتجنب أبي ذر حتى يغادرها ، وأن يتجافوه ، فلا يخرج أحد منهم لوداعه ، وأمر أحد أقاربه ـ مروان ـ أن يكون فى صحبة أبي ذر وابنته حتى يوصلهم إلى مستقرهم الجديد . ولكن بعض الصحابة قد غضبوا من موقف عثمان هذا ، فخرج نفر منهم خلف على بن أبي طالب ، وفيهم الحسن والحسين ، وعقيل بن أبي طالب ، وعبد الله بن جعفر ، وعمار بن ياسر ـ لوداع أبي ذر ، مخالفين بذلك أمر عثمان .. وعندما التقى ركب على بن أبي طالب هذا بركب أبي ذر ، اعترض عليهم « مروان » فقال : يا على ، إن أمير المؤمنين ، قد نهى الناس أن يصحبوا أبا ذر فى مسيره ويشيّعوه ، فإن كنت لم تدر بذلك فقد أعلمتك... فحمل عليه على بن أبي طالب بالسوط ، وضرب بين أذنى راحلته ، وقال : تنحَّ نحاك الله إلى النار ! ، ومضى مع أبي ذر فشيعه ، ثم ودعه وانصرف .. فلما أراد الأنصراف بكى أبو ذر تأثراً ، وهو يبصر غياب ركب ابن عم الرسول !! .

وذهب « مروان » فشكا إلى عثمان ما فعله به على بن أبي طالب ، فغضب عثمان ، وشكا إلى من حضر مجلسه من المسلمين قائلاً : « يا معشر المسلمين .. من يعذرنى من علىّ ؟! رد رسولى عما وجهته له ، وفعل كذا ؟! والله لنعطينه حقه ! ! » .. وذهب الناس

(١) الكامل فى التاريخ جـ٣ . ص٥٦ .

من عند عثمان إلى عليّ يخبرونه بغضبه عليه ، فوصف على هذا الغضب بأنه « غضب الخيل على اللجم » معللاً بذلك موقفه من القضية برمتها ، وكيف أن موقفه إنما هو موقف الناصح الأمين ، وفعله إنما هو فعل « اللجم » تمنع الخيل من الجموح ، فتحفظ للخيل سلامتها !.

ويروى المسعودى قصة اللقاء العاصف بين على وعثمان حول هذا الموضوع ، وهو اللقاء الذى اشتكى بعده عثمان من على وقال : « إنه يعيبنى ويظاهر من يعيبنى » ... وحتى بعد أن تصالحا ، ظل عليّ على موقفه ، وقال لعثمان « ما أردت بتشييع أبى ذر إلا الله تعالى »[1] .

* * *

وأخيراً استقر المقام بالثائر الكبير والصحابى الجليل ، وأصدق الناس لهجة ومقالاً فى « الربذة » منفاه الجديد والأخير ، ولم يعدم الأمر قافلة تمر فيلقاه ركبها ليسمع منهم ويسمعون عنه ... فبنى « بالربذة » مسجداً ، وأخذ يتعيش من عطاء أجراه عليه عثمان بن عفان ، وعدة إبل منحها له ، ومملوكين جعلها لخدمته ... وهناك عاش من سنة ٣٠هـ حتى توفى فى سنة ٣٢هـ ، محققاً بذلك نبوءة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عندما قال : يرحم الله أبا ذر ، يعيش وحده ، ويموت وحده ، ويبعث وحده » ... ومحققاً بذلك أيضا نموذج الإنسان المسلم الذى استطاع أن يوحد توحيداً نموذجياً ، ويمزج مزجاً رائعاً مابين سلوكه العملى فى الحياة والأفكار التى آمن بها والتى دعا إلى تطبيقها فى هذه الحياة .

* * *

---

(١) مروج الذهب جـ٢ ، ص ٣٥٠ ، ٣٥١ .

- ٣ -

على بن أبى طالب

[٢٣ ق هـ - ٤٠ هـ ٦٠٠ - ٦٦١ م]

ثورة الفكر الاجتماعى للإسلام

تمهيد

لا نعتقد ان بالامكان دراسة الفكر الاجتماعى لعلى بن أبي طالب ، ولا تقييم الجانب الثورى فى هذا الفكر ، الا فى ضوء الوضع الاجتماعى لهذا الإمام ، وهو الوضع الاجتماعى الوثيق الصلة بوضع الهاشميين الاجتماعى ، قياسا الى أوضاع غيرهم من «البطون»[1] العشرة التى تتكون منها قبيلة قريش ، أى الاوضاع الاجتماعية لهذه «البطون» .. لا بعد الاسلام فحسب ، بل وقبيل ظهوره ، ذلك أننا لا نعدو الحقيقة اذا قلنا : إن الاوضاع الاجتماعية لهذه «البطون» كانت ذات تأثير كبير فى موقفها من دعوة الاسلام ، بمحتواها الاجتماعى المتقدم والمتعاطف مع الفقراء والعبيد وضحايا الربا الفاحش ، وكل المستضعفين فى الأرض ، أى مع الجماهير التى أراد الاسلام لهم ان يكونوا هم الأئمة وهم الوارثون .. كانت المواقف الاجتماعية «لبطون» قريش العشرة ذات تأثير كبير على موقفها من الإسلام، وأيضا كانت لها تأثيرات هامة على صراعات السلطة التى ظهرت بعد وفاة الرسول عليه السلام ، من حول منصب الخلافة والإمامة ، ومن ثم كانت لها تأثيرات على موقف ممثلى هذه «البطون» من على بن أبي طالب وتوليه منصب الخلافة ، وايضا على موقفه الاجتماعى هو ازاء الثروات التى حازها ممثلو هذه «البطون» ، والمناصب التى تولوها ، والتغييرات التى أراد إحداثها عندما آلت اليه السلطة بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان ..

ولما كان هذا الموضوع كبيرا ، وتلزم للاحاطة بمعالمه الرئيسية دراسة هامة وكبيرة ومقصورة عليه ــ وهو ما يخرج عن موضوعنا واطار بحثنا ــ فاننا نكتفى هنا بتقديم لمحة تكشف الفكرة التى نرى أن بحثها وتحديدها أمر ضرورى لفهم الاساس المادى الواقعى للفكر الاجتماعى والثورى عند أمير المؤمنين على بن أبي طالب ، وهذه اللمحة تتمثل فى رؤيتنا

(١) البطن ــ فى اصطلاح الدراسات القبلية والعشائرية ــ هو الوحدة التالية ــ تنازليا ــ للقبلية ويليه فى التنازل «الفخذ» فالقبلية تنقسم إلى بطون والبطن إلى أفخاذ .. الخ .. الخ ..

للسلطة العليا التى كانت تتربع على قمة النظام السياسى فى شبه الجزيرة العربية عندما ظهر الإسلام فى مكة .. أى ـ بتعبيرنا المعاصر ـ الحكومة القرشية التى اعترف العرب فى شبه الجزيرة بتميزها وسيادتها .. وهى الحكومة التى احتكرت مناصبها ومسئولياتها وميزاتها البطون العشرة لقبيلة قريش .. أين كان الفرع الهاشمى ـ فرع الرسول عليه السلام وعلى بن أبى طالب ـ من هذه الحكومة ؟؟ .. وما وزن المسئولية التى كان يتولاها إذا ما قيست بالمسئوليات الأخرى التى كانت تحتكرها باقى « البطون » ؟؟ وهو الأمر الذى يعكس الوضع الاجتماعى للفرع الهاشمى ، ومن ثم يلقى الضوء على طبيعة الفكر الاجتماعى الذى ساد فى صفوف أبناء هذا الفرع ، لدى الرسول ، ممثلا فى الفكر الاجتماعى الإسلامى المتقدم ، ولدى على بن أبى طالب ، وهو الموضوع الذى نعقد له هذه الصفحات ..

حكومة العرب قبل الاسلام

كانت هذه الحكومة تتألف من عشرة «وزراء» ـ اذا استعملنا مصطلحات عصرنا ، مع اعترافنا بالفوارق الكبيرة فى المضامين ـ يمثل كل وزير منهم بطنا من «البطون» العشرة التى تتكون منها قبيلة قريش .. وأهم من ذلك فان التغييرات التى كانت تصيب هذه المناصب كانت منحصرة فى تغيير الاشخاص ، أما اختصاص كل «بطن» من «البطون» بمسئولية محددة ، أى «وزارة» محددة ، فكان أمرا مستقرا ودائما ، لأنه مرتبط بوزن كل «بطن» من هذه «البطون» من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والحربية فى محيط القبيلة القرشية العام ..

لقد كانت تتألف من عشرة «بطون» هى :

١ ـ هاشم : كان يمثله فى الحكومة « العباس بن عبد المطلب » الذى كان يتولى منصب « سقاية الحجاج » الذين يحجون إلى الكعبة قبل الإسلام .. أى توفير الماء اللازم لشربهم ، والاشراف على توزيعه .

٢ ـ أمية : وكان يمثله فى الحكومة «أبو سفيان بن حرب» وكانت مسئوليته فيها هى القيادة الحربية لجيوش قريش فى القتال ، اذ كانت عنده راية قريش المسماه « العقاب » .

٣ ـ نوفل : وكان يمثله فى الحكومة «الحارث بن عامر» وكانت مسئوليته القيام على الاموال التى ترصدها قريش لانفاقات موسم الحج ، والتى يسمونها : «الرفادة» .

٤ ـ عبد الدار : وكان يمثله فى الحكومة «عثمان بن طلحة» وكانت مسئولياته مرتبطة بالكعبة له سدانتها وحجابتها ، والقيام على دار الندوة ، التى كانت يومئذ بمثابة البرلمان .

٥ ـ أسد : وكان يمثله فى الحكومة «يزيد بن زمعة بن الأسود» وكانت مسئوليته فيها «المشورة» ، اذ كان المرجع فى الامور المشكلة على هذه «البطون» .

٦ ـ تيم : وكان يمثله فى الحكومة «عبد الكعبة ـ أو عبد الله بن عثمان» ، أى «أبو بكر الصديق» ـ كما اشتهر اسمه بعد ذلك ـ وكانت مسئوليته فيها تقدير الديات والمغارم التى تلزم قريشا والتعهد بأدائها وتنظيم ذلك ، وكانوا يسمون هذه المسئولية «الأشناق» ..

٧ ـ مخزوم : وكان يمثله فى الحكومة «خالد بن الوليد» وكانت مسئوليته فيها القيام على الأموال المخصصة للحرب والقتال ، وكذلك قيادة الخيل والفرسان فى الحرب وكانوا يسمون هذه المسئولية «القبة والأعنة» ..

٨ ـ عدى : وكان يمثله فى الحكومة «عمر بن الخطاب» وكانت مسئوليته فيها شبيهة بمسئولية وزير الخارجية ، وكانوا يسمونها يومئذ «السفارة» .

٩ ـ جمح : وكان يمثله فى الحكومة «صفوان بن أمية» ، وكان مسئولا عن «الايسار والازلام» ، يذهب القوم اليه كى يديرها ويستشيرها قبل اقدامهم على مهات الامور ..

١٠ ـ سهم : وكان يمثله فى الحكومة «الحارث بن قيس» ، وكانت مسئوليته «الحكومة» ، أى التحكيم ، وكذلك القيام على الاموال الموقوفة على الالهة التى يعبدونها ..

كانت هذه هى حكومة قريش ، التى مثلت أعلى سلطة عربية عرفتها هذه البقعة من شبه الجزيرة العربية عندما ظهر الاسلام ..

أين بنو هاشم من هذا البناء ؟؟ :

وإذا كانت هذه هي المسئوليات الاساسية التي عرفتها حكومة قريش ، والتي توزعتها «بطونها» ، حسب الوزن المادي والمالي والقتالي الذي اجتمع لكل «بطن» من «بطونها» ، فاننا نستطيع أن نقول : **ان الفرع الهاشمي من قريش لم يكن يمسك بمسئولية من المسئوليات الهامة ـ ماديا واقتصاديا وحربيا ـ في تلك الحكومة ، وان مسئولية «سقاية الحجاج» في موسم حجهم لا تنهض كي توازي المسئوليات الاخرى التي كان يقبض اصحابها على رايات القتال أو ميزانياته ، أو أموال المغارم والديات أو السفارة الى الخارج حيث البلاطات والعروش في القيصرية الرومانية والكسروية الفارسية .. الخ .. الخ ..**

كان الهاشميون فقراء ، ومن ثم فلم تكن لهم المسئوليات الخطيرة ولا الهامة في حكومة الأغنياء حكومة ملأ قريش وتجارها وملاك قوافل تجارتها وعبيدها ..

وعلى هذه الحقيقة ، ذات الدلالة الهامة في موضوعنا تأتي الأدلة والشواهد الكثيرة ، والتي نكتفي هنا ببعضها ، من مثل :

١ ـ عندما أخذ الرسول الهاشمي يدعو بطون قريش ، بمكة في بداية الاسلام ، الى تعاليمه ، انطلقوا يعارضونه من منطلق طبقي صريح وواضح لا لبس فيه .. فلقد كانوا يرون في دعوته تلك طموحا سياسا واجتماعيا للقيادة ، ولبناء مجتمع جديد ، وكانوا يرون كذلك ـ وهو الأهم ـ ان انتساب محمد الى الفرع الهاشمي الفقير في قريش يجعله غير جدير بتولي هذا المكان القيادي ، وتساءلوا ، من هذا المنطلق الطبقي : أليس الأحق بذلك غني من الأغنياء في شبه الجزيرة العربية ، وبالتحديد أحد العظماء فيها ، وخاصة : عظيم مكة «الوليد بن المغيرة» وعظيم الطائف «عروة بن مسعود الثقفي» ؟!

ولقد رد القرآن الكريم على هذا التساؤل الجاهلي بتقرير حقيقة اجتماعية ثورية وهامة ، تقول : **ان هذا التمايز الطبقي الذي تؤمنون به ، وتجتهدون للمحافظة عليه ، وتريدون النبوة لعظيم من العظماء الذين اكتسبوا العظمة بمعاييره ومقاييسه ، ان هذا النظام ليس ميزة تستحق المدح والتمسك بها ، بل هو سلبية من سلبيات الحياة الاجتماعية ، وبلاء أصاب الناس ، وما ثمرته الا تسخير بعض الناس للبعض الآخر ، ومن ثم فان ميزاته وامتيازاته لا تصلح معيارا على أساسه يختار الله من يختار لدينه الجديد ..**

جاء هذا التساؤل الجاهلى ، ووقع عليه ذلك الرد القرآنى فى سورة الزخرف ، المكية ، فى آياتها التى تقول : (وقالوا : لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم ؟؟ ..) ، ثم استنكر القرآن تساؤلهم ذلك فقال : (أهم يقسمون رحمة ربك ؟) ثم حدثهم عن واقع مجتمعهم الطبقى ، وكيف أن قسمة الاموال فيه ، وما هى عليه من امتيازات للبعض دون البعض ، انما تمثل واقعا بائسا أثمر اذلال بعضهم للبعض الاخر ، فقال : (نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ، ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا) ثم حدثهم عن ذلك الدين الجديد ، ونبيه ، وما يناضل المسلمون من أجل بنائه وكيف انه افضل من ذلك الواقع السيء والمنهار الذى يتمسكون به ، فقال : (ورحمة ربك خير مما يجمعون) .. [1]

فهو اذن منطق طبقى ، كان يحتج اصحابه على دعوة الاسلام ، لا بنقدها ونقض جوهرها ، وانما بان الداعى اليها من الفرع الفقير فى قريش ، وليس من طبقة الأغنياء الموسرين .

٢ ـ كان فى مقدمة الأسلحة التى استخدمها اغنياء قريش ضد المسلمين ، سلاح المقاطعة الاقتصادية ، عندما كتبوا وثيقة بهذه المقاطعة ، وأودعوها فى جوف الكعبة ، كى تكون لها الحرمة والقداسة فلا ينقضها بطن من البطون ، وتم عزل المسلمين ، اقتصاديا واجتماعيا ، فى «شعب بنى هاشم» لا يبيعهم احد طعاما ولا شرابا ولا لباسا ، حتى اضطر الكثير منهم الى الهجرة للحبشة الى أن يحين حين فك ذلك الحصار . ولو كان الهاشميون اغنياء ، ولو كان الذين انخرطوا فى الدين الجديد موسرين لما كان هذا الحصار ولا تلك المقاطعة سلاحا مؤثرا ، ولكن الملأ من قريش استغلوا فقر انصار الدين الجديد كى يوجعوهم بهذه المقاطعة وذلك الحصار ..

٣ ـ وكما لم ير القرآن فى فقر الرسول عيبا ولا منقصة ، كذلك لم ير فى فقر الذين أسلموا عيبا ولا منقصة للدين الجديد ، بل لقد ابصر فى ذلك ميزة وامرا طبيعيا يتفق مع موقف العداء الذى يتخذه هذا الدين من النظام الاجتماعى الظالم الذى كان سائدا فى ذلك الحين ... وحاول القرآن كثيرا ان يبصر أعداء الدعوة الجديدة بأن منطقهم الطبقى هذا ليس جديدا ، فلقد تبناه من قبل كل الذين ابصروا المخاطر من التغييرات الجديدة على

---

(١) سورة الزخرف : ٣١ ـ ٣٢ . وانظر كذلك تفسير البيضاوى ص ٦٧٨ ، ٦٨٩ ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٦ م .

مصالحهم التى حازوها بالاستغلال ، ورغم ذلك فان تيار التغيير الاجتماعى الذى تبشر به الدعوة الجديدة سينتصر كما انتصر من قبل عبر التاريخ .. قال القرآن ذلك لأغنياء قريش ، وذكر لهم أمثلة من التاريخ لعلهم يتذكرون .. فقص عليهم موقف اسلافهم من أغنياء قوم نوح عندما اعترضوا على دعوته لان جمهور الذين اعتنقوها هم من الفقراء والعامة ، لا من السادة والصفوة والاغنياء . فقال حاكيا قول أغنياء قوم نوح عندما قالوا له (قالوا أنؤمن لك واتبعك الأرذلون؟!)[1] .. وقال المفسرون إن مرادهم «بالارذلين» هم العامة والفقراء «الاقلون جاها ومالا»[2] . وحكى القرآن ، فى موطن آخر ، قول هؤلاء القوم ، الصادر من منطقهم الطبقى ، عندما قالوا لنوح (ما نراك الا بشرا مثلنا ، وما نراك اتبعك الا الذين هم أراذلنا ..)[3]

كما تحدث القرآن إلى أغنياء قريش عن إرادة أخرى ، غير إرادتهم، تنطلق من منطق آخر غير منطقهم الطبقى ، وتريد ان تحل فى المجتمع مقاييس جديدة هى على العكس تماما من مقاييسهم ، فاذا كانوا يريدون السيادة والقيادة لعظيم من العظماءوالاغنياء ، فان ارادة الله تريد العكس ، ان تكون السيادة والقيادة لهؤلاء الفقراء المؤمنين .. وان هذه الارادة هى التى ستنتصر ، لانها هى التى انتصرت عبر التاريخ ، فمنطقهم الطبقى هو منطق فرعون ، أما منطق القرآن وارادة المؤمنين به فانها تسترشد بعبرة التاريخ التى تمثلت فى قول القرآن ، وهو يتحدث عن رفض منطق فرعون الطبقى ، عندما قرر قول الله سبحانه وتعالى : (ونريد ان نمن على الذين استضعفوا فى الارض ، ونجعلهم أئمة ، ونجعلهم الوارثين)[4] .

٤ ـ بل لقد كانت معركة الاسلام الرئيسية ضد قريش ، حاربوا أنصاره بمكة ، وعندما أراد الرسول عرض الاسلام على القبائل الاخرى أقاموا من حوله الحصار والموانع والعقبات .. وعندما هاجر الى المدينة غزوه فيها وحاربوه .. وعندما تمكن من الانتصار عليهم وتطويعهم لسلطانه التحق كثير منهم بصفوفه لانه لم يعد أمامهم الا الاختيار بين الاسلام وبين السيف ؟! .. كان هذا هو موقف قريش من الدعوة الجديدة ، وموقف الدعوة الجديدة من مصالح أغنياء قريش ، والمرة الوحيدة التى ذكر فيها لفظ «قريش»

---

(١) الشعراء : ١١١ .

(٢) تفسير البيضاوى ص ٥٢١ .

(٣) هود : ٢٧ .

(٤) القصص : ٥ .

فى القرآن كان ذكره فى معرض الانكار عليهم اعراضهم عن الدين الجديد بينما هم يتمتعون ويرتعون فى نعيم الله الذى وفر لهم مال التجارة والامن من الاعداء (لايلاف قريش ، ايلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت ، الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف)[1] .

فهو اذن منطق جديد ، وثورى ، ينتصر به القرآن للعامة والجمهور والمجموع ، ويعلن ان السيادة والقيادة لهم ، وان لهم الإمامة ، ولهم ميراث طيبات هذه الحياة ..

وكل ذلك ـ وغيره اكثر منه ـ يؤكد **ان الفرع الهاشمى الذى انبعثت منه انوار الدعوة الجديدة لم يكن الأكثر مالا ولا الاعلى نفوذا ولا الاقوى سلطانا فى مجتمع مكة عندما ظهر الاسلام .. وان وضعه الاجتماعى هذا كان مصدرا هاما لمعارضة الاغنياء لتلك الدعوة الثورية الجديدة ووقوفهم ضدها وضد تأثيراتها الاجتماعية على ثرائهم ونفوذهم ..**

* * *

مـا بعـد الرسـول

ولكن الصراع السياسى والعسكرى والاجتماعى والفكرى قد انتهى - فى شبه الجزيرة العربية ، بانتصار الدين الجديد وتوحدت هذه المنطقة تحت رايات الاسلام ، وخضعت لسلطان نبى من بنى هاشم ، الفرع الفقير فى قريش ، والذى لم يكن سلطانه ملحوظا فى حكومتها قبل الاسلام .. وترتبت على ذلك تغييرات اجتماعية جعلت من العبيد والرعاة والفقراء قادة يقودون الحروب ، ويؤمون الناس فى الصلاة ، ويجلسون للفصل فى المنازعات كقضاة ، ويتولون الإمرة على الاقاليم ، ويروى الناس عنهم الأحاديث ويلتمسون عندهم علم الدين الجديد .. حدث ذلك وغيره من الآثار الاجتماعية الجديدة والثورية ، التى ليس هنا مكان الحديث عنها فى هذه الصفحات .

ثم توفى الرسول عليه الصلاة والسلام .. وكان أبرز ابناء الفرع الهاشمى عندئذ على بن ابى طالب ، الذى كان يطمح الى منصب خلافة الرسول ، والذى كان يرى فى نفسه ،

---

(١) قريش : ١ ـ ٤ .

ويرى فيه عدد من الصحابة ، أو من فقراء الصحابة اذا شئنا الدقة ، الضمانة الاساسية لاستمرار المنهج الاجتماعى الذى شهدته شبه الجزيرة على يد دعاة الاسلام ، وأيضا الضمانة الأساسية كى لا يعود ملأ قريش وأغنياؤها ، الذين التحقوا بالاسلام عندما لم يجدوا طريقا لمقاومته ، كى لا يعودوا للامساك بالسلطة والسلطان من جديد تحت رايات الدين الجديد وأعلامه ؟! ..

كان علىّ يطمح الى ذلك ، وتؤهله لهذا الطموح مؤهلات كثيرة ، ليس مكان الحديث عنها هذه الصفحات.. ولكن قريشا ـ نعم قريش ـ كانت بالمرصاد ، فاجتمع رؤساؤها على اختيار أبى بكر الصديق ـ رضى الله عنه ـ وكان قبل الإسلام وزيرا فى حكومتها ، يتولى فيها منصبا هاما ـ ومن بعده كان العهد الى عمر بن الخطاب ـ وكان هو الآخر وزيرا فى حكومة ما قبل الاسلام ، يتولى سفارتها الخارجية ـ ومن بعده عهد رؤوس قريش بالامر الى عثمان بن عفان ـ وهو من بطن أمية ذى السلطان العالى فى حكومة قريش الجاهلية ـ بينما استبعد حتى ذلك التاريخ ، على بن أبى طالب ، أبرز ممثلى الفرع الهاشمى فى ذلك التاريخ . وكان إخراج الخلافة من بيت النبوة ـ إبعادا لشبهة الوراثة والكهانة . حجة كثير من الذين حبذوا هذا الاختيار .

ولقد قالها عمر بن الخطاب صراحة لعبد الله بن عباس ، عندما حدثه عن ان «قريشا» قد قررت أن لا تعطى السلطة للهاشميين بعد وفاة الرسول ، فكفى الهاشميين شرف النبوة الروحى والمعنوى؟! أما السلطان السياسى والمادى والدنيوى فلقد آثرت به قريش غير الهاشميين ؟ ! .. قال عمر لعبد الله بن عباس : «ان الناس قد كرهوا أن يجمعوا لكم النبوة والخلافة ، وان قريشا اختارت لنفسها فأصابت؟؟ »[1] .

ونحن نعتقد أن نفرا من قريش ، قد مالوا بالخلافة عن على بن أبى طالب ، لأنهم كانوا يخشون من على نهجا اجتماعيا ثوريا ومتقدما ـ أو على الأقل كان هذا موقف قلة قليلة منهم لا يكنون له المحبة ولا الولاء ـ ونعتقد كذلك ان هذا التيار القرشى القديم الذى يمثله هذا النفر من الاغنياء ، ومن سار فى طريقهم ، قد عجزوا عن ان يحققوا مطامحهم الاجتماعية والطبقية فى زمن أبى بكر وزمن عمر بن الخطاب ، لاسباب كثيرة ، ليس هذا مكان الحديث عنها ، ولكنهم قد حققوا مطامحهم الاجتماعية ، على حساب التعاليم

---

(١) د . محمد حسنين هيكل (الفاروق عمر) جـ٢ ص ٢١٢ طبعة القاهرة سنة ١٢٦٤ هـ .

الاجتماعية الثورية التى بشر بها الاسلام ، وعلى حساب جماهير الفقراء ، عندما تولى الخلافة عثمان بن عفان .. فلقد حدثت يومئذ التحولات الاجتماعية التى عارضها على وانصاره ، والتى استفاد منها أغنياء قريش القدامى ، ومن سار فى طريقهم الاجتماعى ، وهى التحولات التى ثار عليها الناس حتى بلغوا فى ثورتهم حد قتل الامام ، ثم فرضوا على بقايا رؤوس قريش مبايعة على بالخلافة كى يقوم بالتغيير لما وقع فى ظل حكم عثمان بن عفان ..

وحتى نصل الى الحديث عن التغييرات والافكار الاجتماعية عند على بن أبى طالب ، لابد لنا من رؤية تلك الأوضاع الاجتماعية التى استحدثها الناس على عهد عثمان ، وهى التى ذكرناها فى الفصل الخاص بأبى ذر الغفارى .. [1] لأنها هى التى تفسر لنا الثورة عليها وفى ضوئها يمكن لنا أن نرى فكر على بن أبى طالب الاجتماعى فى حجمه الطبيعى وصورته الحقيقية ..

* * *

علىٌّ يتصدى لتغيير هذا الواقع

ولقد كان صوت على بن أبى طالب فى مقدمة الأصوات التى ارتفعت بالنقد والمعارضة لهذه التغييرات الاقتصادية والاجتماعية التى طرأت على المجتمع العربى الاسلامى على عهد عثمان بن عفان .. بل لا نغالى إذا قلنا إن صوت معارضته ونقده كان أعلى هذه الأصوات .. ومن ثم فإن حركة المعارضة والنقد ، ثم الثورة ، ضد الأوضاع الجديدة قد اتخذت من علىٍّ رمزا لها وقيادة تلتف من حولها كى تمارس الضغط والنقد والتجريح لأصحاب المصلحة الحقيقية فى هذه الأوضاع التى طرأت على المجتمع فى ذلك الحين ..

حدث ذلك حتى قبل مقتل عثمان ومبايعة على بالخلافة . ومن هنا كانت الوقائع والأحداث التى سجلتها لنا مصادر التاريخ تحكى علاقة علىٍّ بالثائرين على عثمان ، وموقف علىٍّ من تصرفات عثمان ..

فعندما زحفت جموع الثائرين على ولاة عثمان والتغييرات الاجتماعية التى أحدثها .. عندما زحفوا من الولايات ــ مصر ، والعراق ، واليمن ، والشام ــ على العاصمة المدينة ــ يطلبون التغيير ، ذهبت هذه الجموع إلى علىٍّ ، وكلموه ، وطلبوا منه ان يحملَ مطالبهم إلى

(١) انظر الفصل الخاص بأبى ذر الغفارى فى هذا الكتاب ــ وكان أبو ذر الغفارى من حزب على وشيعته .

عثمان ، ثم يأتيهم بالجواب ، ويحكى علىّ وقائع مقابلته لعثمان عندما دخل عليه فقال له : « إن الناس ورائى ، وقد استسفرونى بينك وبينهم .. فاعلم أن أفضل عباد الله عند الله إمام عادل .. وإن شر الناس عند الله إمام جائر. وإنى انشدك الله أن لا تكون إمام هذه الأمة المقتول .. الذى يفتح عليها القتل والقتال .. ويبث الفتن فيها .. فلا تكونن لمروان ــ (بن الحكم) سيقة[1] يسوقك حيث شاء » .

فطلب عثمان من علىّ ان يؤجله الثائرون وقتا من الزمن يغير فيه المظالم ويجيب فيه المطالب ويحقق ويمحص الشكايات ولكن عليًّا رفض التأجيل وطلب إليه التغيير الفورى لما بالمدينة من مظالم ، أما مظالم الأقاليم فأجل تغييرها هو الأجل الذى تصل فيه أوامر الخليفة إلى هذه الأقاليم .. وبعبارة (نهج البلاغة) . قال عثمان لعلى : «كلم الناس ان يؤجلونى حتى أخرج إليهم من مظالمهم ، فقال له على : ماكان بالمدينة فلا أجل ، وما غاب فأجله وصول أمرك إليه .. »[2]

وفى لقاء آخر بين على وعثمان ينتقد فيه على عثمان لميله لبنى امية ، واطلاقه العنان لهم كى يستأثروا بخيرات الناس ويحتازوا حقوقهم ، وينبهه إلى خروجهم عن نهج الأمة الذى سار عليه أبو بكر وعمر ، وينكر أن يكون عثمان ــ فى نهجه ــ مساويا لأبى بكر وعمر ، فيقول : .. أما التسوية بينك وبينهما ، فلست كأحدهما ؟! إنهما وليا هذا الأمر فظلفا ــ (كفا) ــ أنفسهما وأهلهما عنه ، وعمت فيه وقومك عوم السابح فى اللجة .. فحتى متى ، وإلى متى ؟! **ألا تنهى سفهاء بنى أمية عن اعراض المسلمين وأبشارهم وأموالهم ؟! والله لو ظلم عامل من عمالك حيث تغرب الشمس لكان اثمه مشتركا بينه وبينك !! »**[3]

ويبدو ان عثمان قد ظن أن وراء ثورة على ومعارضته أسبابا يتصل بعضها بحرمانه من الثروة التى يرتع فيها الامويون والملأ من اغنياء قريش ، فاستدعاه يوما وعرض عليه « صرتان من ورق ــ (فضة) ــ وذهب » وقال له : « دونك خذ من هذا حتى تملأ بطنك ، فقد أحرقتنى ؟!.. ولكن عليا رفض وقال لعثمان : « إن كان هذا المال لك كنت أحد رجلين : إما آخذ واشكر أو أوفر واجهد .. **وان كان من مال الله ، وفيه حق المسلمين واليتيم وابن**

---

(١) السيقة ــ بفتح السين وكسر الياء المشددة وفتح القاف الذى يساق من الدواب .

(٢) (نهج البلاغة) ص ١١٨ ، ١٨٩ . طبعة «الشعب» القاهرة .

(٣) (شرح نهج البلاغة) جـ ٩ ص ١٥ .

السبيل فوالله مالك أن تعطينيه ولا لى ان آخذه ! « فاحتد عثمان ، حتى لقد ضرب عليا بقضيب كان بيده !! وسكت على ثم عاد إلى منزله وقد عزم على مقاطعة عثمان ، وقال : « الله بينى وبينك ان كنت أمرتك بمعروف أو نهيتك عن منكر » ؟! [1]

ومن هنا نستطيع ان نفهم موقف على من الاحداث التى انتهت بقتل عثمان ، وتقييمه لهذه الثورة التى هاجم رجالها منزل الخليفة حيث قتلوه وهو يقرأ القرآن بعد أن حاصروه زمنا طويلا .. وليس أصدق فى التعبير عن موقف على من هذه الأحداث من قوله هو ذاته عندما يلخص القضية فى هذه الكلمات : « انه قد كان على الناس وال (عثمان) ـ أحدث أحداثا ، وأوجد للناس مقالا فقالوا ، ثم نقموا فغيروا .. » [2]

أما عن حدث القتل ذاته ، وعلاقته به ، فإنه يتحدث عنه فيقول : « لو أمرت به لكنت قاتلا ، أو نهيت عنه لكنت ناصرا !؟ » . أى أنه لم يأمر به ، ولم ينه عنه ، لأنه لو نهى عنه لكان ناصرا لعثمان على ما احدث من احداث .. ثم يقول : « وانا جامع لكم امره ـ (امر عثمان) ـ : استأثر فاساء الأثرة ، وجزعتم فأسأتم الجزع ، ولله حكم واقع فى المستأثر والجازع ! » [3] .

هذا عن الموقف من عثمان وما أحدث وأحدث الامويون من تغييرات ..

وضد قريش

ونحن نعتقد ان موقف على ضد الفرع الأموى من قريش انما هو جزء من موقفه العام ضد ملأ قريش واغنيائها ، أولئك الذين ناصبوا الفرع الهاشمى العداء منذ ظهر الاسلام ، وخاضوا ضده الحروب ، ثم تربصوا ـ حينما هزموا ـ حتى انقضوا على دولة الدين الجديد تحت راياته وأعلامه مؤملين أن يسلبوا هذه التجربة الثورية الجديدة مضمونها الاجتماعى المتقدم الذى اراد به الرسول أن يجعل الذين استضعفوا فى الأرض هم الأئمة والوارثين ؟! .. ولذلك فاننا نلتقى كثيرا فى خطب على وأحاديثه بالشكوى من « قريش » .. فيقول مثلا عندما اختاروا عثمان للخلافة بدلا منه : « اللهم إنى استعديك على قريش ومن اعانهم ،

(١) المصدر السابق جـ ٩ ص ١٦ .

(٢) (نهج البلاغة) ص ١٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦ ، ٥٧ .

فانهم قطعوا رحمى ، وصغروا عظيم منزلى واجمعوا على منازعتى أمرا هو لى[1] .

وعندما بويع بالخلافة ، وعقد له عهدها أولئك الذين ثاروا على عثمان وسلطان قريش ، تصدت قريش لسلطانه ، وتحركت من خلف الفرع الأموى ، تحت حجة الطلب بدم عثمان وعن موقف قريش هذا يتحدث على فيقول : « مالى ولقريش !! والله لقد قاتلتهم كافرين ، ولأقاتلنهم مفتونين ، وانى لصاحبهم بالامس ، كما أنا صاحبهم اليوم؟! ..[2] ثم يكتب إلى اخيه عقيل بن أبى طالب فيقول : « .. دع عنك قريش وتركاضهم[3] فى الضلال ، وتجوالهم فى الشقاق .. فانهم قد اجمعوا على حربى كاجماعهم على حرب رسول الله قبلى .. »[4]

بل ان هذا العداء المستحكم بين الفرع الهاشمى ـ والممثل فى على يومئذ ـ وبين قريش ، لم يكن ادراكه والحديث عنه مقصورا على الهاشميين ، فهذا عمر بن الخطاب يشخصه بدقة عندما يتحدث عنه إلى عبد الله بن العباس فيقول : يا عبد الله ، انتم أهل رسول الله وآله وبنو عمه ، فما تقول فى منع قومك منكم؟! قال (ابن عباس) : لأأدرى علتها ، والله ما أضمرنا لهم إلا خيرًا .. قال (عمر) : .. إن قومكم كرهوا ان تجتمع لكم النبوة والخلافة فتذهبوا فى السماء شمخا وبذخا .. ولعلكم تقولون : ان أبا بكر أول من أخركم .. أما أنه لم يقصد ذلك ، ولكن حضر أمر لم يكن بحضرته أحزم مما فعل ، ولولا رأى أبى بكر فىَّ لجعل لكم من الأمر نصيبا ، ولو فعل ما هنأكم قومكم . إنهم ينظرون إليكم نظر الثور إلى جازره ؟! »[5] .

نعم .. إلى هذا الحد بلغت صراحة عمر فى التعبير عن العداء المستكين بين ملأ قريش ، وبين الهاشميين ، حتى لقد قرر ان العلاقة بينهما هى العلاقة بين « الثور وجازره » ؟! . ذلك أن الهاشميين ـ تحت أعلام الإسلام وبواسطته ـ قد أدالوا دولة قريش الجاهلية ، وكان سيف على من أبرز السيوف التى طالما قطعت رقاب أشراف قريش الذين تصدوا لدعوة الاسلام ودولته فى ساحات القتال ..

---

(١) المصدر السابق ص ١٩٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٠ ..

(٣) التركاض ـ بفتح التاء وسكون الراء ـ الجرى والإسراع .

(٤) (نهج البلاغة) ص ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(٥) (شرح نهج البلاغة) جـ١٢ ص ٩ .

العزم والإصرار على التغيير الاجتماعي

ولم يكن على يخفى ـ حتى على عهد عثمان وقبل توليه الخلافة ـ عداءه للطبقة الجديدة التى احتازت الأموال ، وعزمه الاكيد ـ ان هو تولى أمور المسلمين ـ على تغيير هذا الواقع الطبقى الجديد ، والعودة إلى نظام المساواة الذى قرره الاسلام وطبقة الرسول ومن بعده أبو بكر .. ومن كلماته الشهيرة التى تعبر عن عزمه هذا قوله : « لو استوت قدماى من هذه المداحض ـ (المزالق) لغيرت أشياء ؟! »[1] وفى موقف آخر يبدى سخطه لاحتكار بنى أمية لثروات الأمة ويتوعدهم قائلا : « **والله لئن وليتها لأنفضنهم نفض اللحام الوذام التربة** »[2] أى لأزيلهم كما يزيل عامل اللحام التراب عن الحديد بواسطة النار ؟!..

وعندما تحقق له ما أراد ، وبايعه الناس بالخلافة ، أعلن مايمكن ان نسميه ـ بلغة عصرنا ـ الثورة الشاملة ضد الأوضاع الاجتماعية والسياسية التى كانت محل نقده ومعارضته على عهد عثمان بن عفان .

١ ـ ففى السياسة : أعلن عزل عمال عثمان وولاته على الاقاليم .. ولم يتراجع عن ذلك عندما نصحه الناصحون وأشفق عليه المشفقون .. وهذا موقف شهير فى كل كتب التاريخ لايحتاج إلى تقديم الادلة عليه ولا البراهين ..

٢ ـ وفى ميدان القطائع : كانت هناك الأرض التى جعلها عمر ملكا خالصا لبيت المال ، ثم جاء عثمان فأقطعها لاوليائه وأعوانه وولاته وأهل بيته ، وبصددها كان موقف على حازما وحاسما .. فلقد ألغى تصرفات عثمان هذه ، وقرر رد هذه الأرض إلى ملكية الدولة وحوزة بيت المال ، ورفض أن يعترف أو يقر التغييرات « والتصرفات العقارية » التى حدثت فى هذه الأرض ، وقال عن هذا المال كلمته الحاسمة : « **والله لو وجدته ـ (أى المال) ـ قد تزوج به النساء ، وملك به الإماء لرددته .. فان فى العدل سعة ، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه اضيق ؟!..**

ثم أعلن أن التمايز الذى رفع من لايستحق وخفض من لايستحق قد جاء الوقت لتصفيته ، وإن الحين قد حان لخفض الذين ارتفعوا ورفع الذين انخفضوا فقال : **والذى**

---

(١) (نهج البلاغة) ص ٤٠١ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٤ .

بعث محمدا بالحق إنه «لابد أن يعود أسفلكم أعلاكم ، وأعلاكم اسفلكم ، وليسبقن سابقون كانوا قصروا وليقصرن سابقون كانوا سبقوا ؟!»[1]

٣ــ **وفى ميدان العطاء** : أحدث على تغييرا ثوريا لعله كان من أخطر التغييرات الثورية التى قررها ، والتى اراد بها العودة بالمجتمع إلى روح التجربة الثورية الاسلامية الأولى.. بل لعل هذا التغيير ان يكون هو الموقف الذى جعل العديد من القوى والاطراف تجمع أمرها وتوحد صفوفها وتتصدى لمحاربته ، لانها قد رأت فى موقفه هذا نذير خطر يهدد امتيازاتها الطبقية والاجتماعية بالزوال ..

ذلك ان النظام الذى كان قد استنه أبو بكر ، زمن حكمه فيما يتعلق بالعطاء ــ والعطاء هو نظام قسمة الأموال العامة بين الناس ، جنودا كانوا أم غير جنود ــ كان قائما على **فلسفة التسوية بين الناس فى قسمة الأموال** بصرف النظر عن دور الفرد فى النضال ــ سابقا ــ مع الاسلام أو ضده ، وبصرف النظر عن القبيلة العربية التى ينتمى إليها ، وسواء أكان من أصل عربى أو كان من الموالى .. الخ .. الخ ..

ولما جاء عمر بن الخطاب ، ووجد ان بيت المال قد أصبح زاخرا بأموال وثروات لم تكن به على عهد أبى بكر ، ألغى نظام التسوية بين الناس فى العطاء ، واجتهد فى ذلك رأيه ، ذلك ان الاسلام كدين لم يحدد شيئا من هذه الأمور ، والاسلام كدولة كان لايزال فى بداية الطريق ، فلم يكن لدى أهله تراث تشريعى فى هذا المجال .. ورأى عمر أن تسوية أبى بكر فى العطاء انما كانت موقفا وقفه أبو بكر لقلة المال يومئذ ، وأما وقد امتلأت خزائن بيت المال فان الغاء التسوية هو الموقف الأمثل ثم حدد المعايير التى على أساسها يكون التميز بين الناس فى العطاء ، فالسابقون إلى الاسلام ، وقريش ثم الاقربون من قريش ، يأتون فى المقدمة ثم يكون الترتيب التنازلى فى هذا الميدان ..

والأمر المؤكد ــ الذى نعتقده ــ ان عمر لم يكن يبغى إلا الخير من وراء هذا الاجتهاد الجديد الذى قرره ، وان هناك العديد من الاعتبارات التى دعته إليه ، مثل الغائه نظام «المؤلفة قلوبهم » ، وتصديه للمنافقين الذين كانت الدولة تغض الطرف عن نواياهم فى فترات حياتها المبكرة .. الخ .. الخ . وهى اعتبارات وأسباب حتمت على عمر أن لا يسوى هذه الفئات بالسابقين إلى الاسلام فى العطاء ..

---

(١) المصدر السابق ص ٤١ ، ٤٢ .

ولكن الأمر المؤكد كذلك ان هذا التمايز والتمييز فى العطاء قد افضى بالتبعية إلى بزوغ أوضاع طبقية لم يكن عمر يحسب حسابها ولايريدها . بدليل أنه قد عزم فى أواخر حياته على اعادة النظر فى هذا النظام الذى قرره ، وأعلن أنه ان عاش إلى العام القادم فسيعود بالمسلمين إلى نظام التسوية فى العطاء .. فروى لنا عنه « أبو يوسف » : « **انه لما رأى المال قد كثر قال : لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل ـ (أى من العام القادم) ـ لألحقن أخرى الناس بأولاهم حتى يكونوا فى العطاء سواء** » .[1] **كما يروى « زين بن اسلم » عن أبيه قوله : « سمعت عمر بن الخطاب يقول : والله لئن بقيت إلى الحول لألحقن آخر الناس بأولهم ، ولاجعلنهم رجلا واحدا** » .[2] .. **وقوله : لو عشت من قابل لأخذت فضول أموال الاغنياء فرددتها على الفقراء** ..

ولكن عمر لم يعش حتى ينفذ عزمه ، بل اغتاله غلام المغيرة بن شعبة ؟! الذى كان يبكى لزوال دولة الفرس وبيع اميرات البيت الكسروى فى سوق الرقيق ؟!.. ثم قتل أحد أبناء عمر قاتل أبيه ، ولم تتضح الابعاد الحقيقية لمؤامرة قتل أمير المؤمنين ، الذى كان قد قرر احداث تغييرات اجتماعية تتناول بنية الحياة الاقتصادية من الاعماق !!..

ثم كان عهد عثمان الذى كرس القانون الذى كان عمر عازما على الغائه ، ثم سار على دربه أشواطا وأشواطا .. حتى أصبح التمايز الطبقى نظاما بشعا ، بلغت بشاعته حدا جعل الناس يثورون عليه ، ثم انتهت ثورتهم بقتل عثمان وتولية على أميرا على المؤمنين ..

ومن هنا كان قرار على العدول عن تمييز الناس فى العطاء ، والعودة إلى نظام المساواة قرارا من أخطر قراراته الثورية ، لانه كان يعنى انقلابا اجتماعيا بكل ما تعنيه هذه الكلمة من دلالات .. كما كان رد فعل الاغنياء ـ وفى مقدمتهم ملأ قريش وابناؤهم ـ ضد على وقراره هذا بداية الثورة المضادة ضد حكمه ..

ولقد كانت هناك فلسفة اجتماعية تقف خلف موقف على هذا نستطيع أن نلمسها ونعيها اذا نحن أمعنا النظر فى كلماته التى يقول فيها : « **ان الله ، سبحانه ، فرض فى أموال الاغنياء أقوات الفقراء ، فما جاع فقيرا الا بما متع به غنى ، والله تعالى سائلهم عن ذلك !** » .[3]

---

(١) (كتاب الخوارج) لأبى يوسف ص٤٦ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ.

(٢) (طبقات ابن سعد) جـ٣ ق ١ ص ٢١٧ .

(٣) (نهج البلاغة) ص ٤٠٨ .

فهو يؤمن باشتراك الأمة فى الثروة ، ويقرر ان جوع الفقير مصدره وسببه احتجاز الغنى الثروة التى خلقها الله كى يشبع بها هذا الفقير؟!..

ولقد كان قرار على التسوية بين الناس فى العطاء من القرارات الأولى التى أصدرها عقب بيعته وجاء حديثه عنه فى الخطبة التى خطبها فى اليوم التالى لبيعته مباشرة ، وهى الخطبة التى جاء فيها « .. **الا لايقولن رجال منكم غدا قد غمرتهم الدنيا فاتخذوا العقار ، وفجروا الانهار ، وركبوا الخيول الفارهة ، واتخذوا الوصائف الروقة** ـ (الحسان) ـ ، **فصار ذلك عليهم عارا وشنارا ، إذا ما منعتهم ماكانوا يخوضون فيه ، وآصرتهم** ـ (قيدتهم) ـ **إلى حقوقهم التى يعلمون ، فينقمون ذلك ، ويستنكرون ويقولون : حرمنا ابن أبى طالب حقوقنا !** الا وايما رجل من المهاجرين والانصار من أصاحب رسول الله يرى ان الفضل له على من سواه لصحبته ، فان الفضل النير غدا عند الله ، وثوابه واجره على الله ، وأيما رجل استجاب لله وللرسول ، فصدق ملتنا ودخل فى ديننا واستقبل قبلتنا ، فقد استوجب حقوق الاسلام وحدوده . **فأنتم عباد الله ، والمال مال الله ، يقسم بينكم بالسوية ، لا فضل فيه لاحد على احد** ، وللمتقين عند الله غدا أحسن الجزاء وأفضل الثواب . لم يجعل الله الدنيا للمتقين أجرا ولا ثوابا ، وما عند الله خير للأبرار ، وإذا كان غدا ـ أن شاء الله فاغدوا علينا ، فان عندنا مالانقسمه فيكم ، ولايتخلفن أحد منكم ، **عربى ولا عجمى ، كان من أهل العطاء أو لم يكن ، الا حضر** .. »[1]

فنحن هنا بازاء موقف ثورى ، اجتهد فيه على لنفسه وللمسلمين ، وبما ان الاسلام ـ دينا وتشريعا ـ لم يكن له موقف واضح ومقرر بالنصوص فى هذا الموضوع ـ فلقد اتخذ فيه أبو بكر موقفا .. ثم جاء عمر فاتخذ موقفا آخر .. ثم جاء على فاتخذ هذا الموقف الجديد ـ وهو الموقف الذى يعلن المساواة التامة بين الناس فى العطاء ، سواء أكانوا عربا أم غير عرب ، وسواء أكانوا من السابقين إلى الإسلام أم من الذين تأخروا فى الدخول فيه .. والذى يلغى اتخاذ السبق إلى الإسلام والفضل فى الدين ستارا أو سبيلا لاحتياز الثروات والأموال ، والذى يدخل فى ديوان العطاء من لم يكن قد دخل من قبل فيه ..

وكما كان هذا الموقف الثورى أول قرارات على عندما ولى الخلافة ، كانت معارضة الاغنياء لهذا القرار أول معارضة حدثت لعلى فى ذلك التاريخ .. وكما يقول أحد شيوخ

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ ٧ ص ٣٧ .

المعتزلة ومؤرخيهم ـ أبو جعفر الاسكافى ـ : فلقد «كان هذا ـ (الأمر) ـ أول ما انكروه من كلامه .. وأورثهم الضغن عليه ، وكرهوا إعطاءه وقسمه بالتسوية » .. [1] .. بل وثارت بين المعارضين وبين على المناقشات والمجادلات حول هذا الموضوع إذ استنكر الاغنياء والاشراف ان يتساووا بالموالى وبمن كانوا غلمانا وارقاء عندهم بالأمس القريب ؟! « فقال سهيل بن حنيف : يا أمير المؤمنين ، هذا غلامى بالأمس ، وقد اعتقته اليوم ؟! فقال (على) : نعطيه كما نعطيك ؟! فأعطى كل واحد منهما ثلاثة دنانير ، ولم يفضل احدا على أحد » . [2]

ولقد كان فى مقدمة الذين اعترضوا على موقف على هذا : طلحة بن عبيد الله ، والزبير بن العوام ، وعبد الله بن عمر وسعيد بن العاص ، ومروان بن الحكم «ورجال من قريش وغيرها» .. بل لقد بلغوا فى معارضتهم لقرار التسوية هذا حد نقض بيعتهم لعلى واعلان الحرب عليه ، تحت ستار الطلب بدم عثمان ، على حين كانوا هم الذين تقدموا الناس فى الثورة على عثمان ؟ ..

وازاء هذه المعارضة شن على بن ابى طالب حملة ضد هذا الفريق ، والقى عدة خطب أوضح فيها موقفه الفكرى والاسس التى بنى عليها اجتهاده هذا .. فقال مثلا : « ..أما هذا الفىء فليس لأحد على أحد فيه أثرة ، وقد فرغ الله من قسمته ، فهو مال الله وأنتم عباد الله المسلمون ، وهذا كتاب الله به أقررنا وله أسلمنا ، وعهد نبينا بين أظهرنا ، فمن لم يرض به فليتول كيف شاء ، فإن العامل بطاعة الله والحاكم بحكم الله لا وحشة عليه .. » [3]

بل لقد دارت مناقشة مباشرة فى مواجهة جرت بين على وبين طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وهما اللذان قادا الحرب ضده ـ حول هذا الموضوع .. **فقال لهما على** : **ما الذى** كرهتما من أمرى حتى رأيتما خلافى ؟ .. »

قالا : خلافك عمر بن الخطاب فى القسم ، انك جعلت حقنا فى القسم كحق غيرنا ، وسويت بيننا وبين من لا يماثلنا فيما أفاء الله علينا بأسيافنا ورماحنا واوجفنا عليه بخيلنا ورجلنا ، وظهرت عليه دعوتنا ، واخذناه قسرا قهرا ممن لا يرى الاسلام الا كرها .

---

(١) المصدر السابق جـ٧ ص٣٧ .

(٢) المصدر السابق جـ٧ ص٣٨ .

(٣) المصدر السابق جـ٧ ص٤٠ .

فقال على : أما القسم والاسوة ، فان ذلك أمر لم أحكم فيه بادىء بدء ! فقد وجدت أنا وانتما رسول الله يحكم بذلك ، وكتاب الله ناطق به ، وهو الكتاب الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد .. وأما قولكما : جعلت فيئنا وما أفائته سيوفنا ورماحنا سواء بيننا وبين غيرنا **فقديما سبق الى الاسلام قوم ونصروه بسيوفهم ورماحهم ، فلم يفضلهم رسول الله فى القسم ولا آثرهم فى السبق** ، والله سبحانه موف السابق والمجاهد يوم القيامة أعمالهم ، وليس لكما ، والله ، عندى ولا لغيركما الا هذا !

فقال الزبير : فى ملأ من الناس ـ : هذا جزاؤنا من على ! قمنا له فى أمر عثمان حتى قتل فلما بلغ بنا ما اراد جعل فوقنا من كنا فوقه ! ! .. »(1)

فقال على : لما عاتبه بعض أصحابه على التسوية فى العطاء ، وطلب تمييز البعض ارضاء للخصوم ـ : «أتامرونى أن اطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه ؟! والله لا أطور ـ (آمر) ـ به . لو كان المال لى لسويت بينهم ، فكيف وانما المال مال الله ؟! (2)

كانت هذه وقفة ـ بل ثورة ـ على ضد التمايز الطبقى الذى استشرى ورسخ على عهد عثمان .. وهو الاستشراء والرسوخ الذى يتحدث عنه شارح (نهج البلاغة) «ابن أبى الحديد» ، فيقول : «فان قلت : ان أبا بكر قسم بالسواء ، كما قسمه أمير المؤمنين على ، ولم ينكروا ذلك كما انكروه أيام أمير المؤمنين على ، فما الفرق بين الحالتين ؟؟» .. ثم يجيب ابن ابى الحديد يقول : ان ابا بكر قسم محتذيا لقسم رسول الله ، فلما ولى عمر الخلافة ، وفضل قوما على قوم ، ألفوا ذلك ونسوا تلك القسمة الأولى ، وطالت أيام عمر ، واشربت قلوبهم حب المال وكثرة العطاء . وأما الذين اهتضموا فقنعوا ومرنوا على القناعة ، ولم يخطر لاحد من الفريقين ان هذه الحال تنتقض أو تتغير بوجه ما ، فلما ولى عثمان أجرى الامر على ما كان عمر يجريه ، فازداد وثوق القوم بذلك ، ومن ألف أمرا شق عليه فراقه وتغيير العادة فيه ، فلما ولى أمير المؤمنين على أراد ان يرد الامر الى ما كان فى أيام رسول الله وأبى بكر ، وقد نسى ذلك ، ورفض ، وتخلل بين الزمانين اثنتان وعشرون سنة ، فشق ذلك عليهم ، وانكروه واكبروه ، حتى حدث ما حدث من نقض البيعة ومفارقة الطاعة .. »(3)

---

(1) المصدر السابق جـ٧ ص ٤١ ، ٤٢ .

(2) (نهج البلاغة ص ١٥١) .

(3) (شرح نهج البلاغة) جـ٧ ص ٤٢ ، ٤٣ .

نعم .. كان هذا هو موقف على ـ بل كانت هذه ثورة من الثورات التى فجرها فى المجتمع العربى الاسلامى عندما ولى أمره ـ ولم تثن عزمه عن موقفه هذا تلك المخاطر التى لاحت أمامه فى الشقاق الذى بدأه طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام ثم فى الحرب التى أشعلاها ضده بعد ان نقضا بيعتهما اياه .. كما لم تثنه عن موقفه هذا الحرب التى اعلنتها قريش ـ خلف الفرع الاموى بزعامة معاوية ـ ضده وضد سياسته الاجتماعية بل لقد ازداد استمساكا بفكره الاجتماعى هذا ، واصرارا على تطبيق روح الاسلام الداعية الى المساواة .. وحتى عندما جاءته الاخبار بان الاغنياء والاشراف الذين بايعوه فى المدينة وفى الاقاليم قد اخذوا يتسللون الى الشام وينضمون الى جيش معاوية ، ظل مستمسكا بموقفه هذا المنحاز الى المساواة .. وفى هذا الصدد نجده يكتب الى «سهل بن الاحنف» الانصارى ـ عامله على المدينة ـ يقول : «.. أما بعد فقد بلغنى ان رجالا ممن قبلك يتسللون الى معاوية ، فلا تأسف على ما يفوتك من عددهم ، ويذهب عنك من مددهم .. فإنما هم أهل دنيا مقبلون عليها ، .. **قد عرفوا العدل ورأوه .. وعلموا ان الناس عندنا فى الحق أسوة ، فهربوا الى الاثرة ، فبعدا لهم وسحقا ! !** » .[1]

وعندما بلغه أن عامله على «أردشير خرة» ـ مصقلة ابن هبيرة الشيبانى ـ يفضل اهله على غيرهم فى العطاء كتب اليه : «.. بلغنى عنك أمر ان كنت فعلته فقد أسخطت الهك واغضبت إمامك .. **ان حق من قبلك وقبلنا من المسلمين فى قسمة هذا الفىء سواء ..** »[2]

كما يكتب إلى الأسود بن قطيبة ـ صاحب جند «حلوان» : أما بعد ، فان الوالى إذا اختلف هواه منعه ذلك كثيرا من العدل **فليكن أمر الناس عندك فى الحق سواء ، فانه ليس فى الجور عوض من العدل ..** »[3] .

وعندما يولى امر مصر الى «الاشتر النخعى» يكتب فى عهده فيقول : «.. **وإياك والاستئثار بما الناس فيه أسوة فعما قليل تنكشف عنك اغطية الامور ، وينتصف منك للمظلوم** » .[4]

---

(١) المصدر السابق جـ ١٨ ص ٥٢ .

(٢) (نهج البلاغة) ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٥١ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٤٧ .

نعم .. كانت هذه سياسة على بن أبى طالب ، موقفا أصيلا تمسك به ، ولم يرهب المخاطر الحقيقية التى تهددت سلطته بسببها ،وهى المخاطر التى أودت بسياسته ، بل وبحياته ، وهو الأمر الذى عبر عنه عبد الله بن العباس ، عندما كتب الى الحسن بن على ، بعد موت على والبيعة للحسن فقال : « .. **واعلم ان عليا أباك انما رغب الناس عنه الى معاوية لأنه اسى -(ساوى)- بينهم فى الفىء ، وسوى بينهم فى العطاء فثقل عليهم ذلك ..** »[1]

على ان هناك حقيقة هامة فى الفكر الاجتماعى الثورى لعلى بن أبى طالب لابد من التنبيه عليها ، وهى ان الرجل لم يتخذ موقفه الثورى هذا ضد جمع الثروة واحتيازها تحت تأثير الزهد فى الدنيا والرغبة عن نعيمها -كما قد يظن البعض- فالرجل كان من أنصار أن يجعل الانسان لنفسه حظا طيبا من طيبات هذه الحياة ، بل وان تظهر آثار نعم الحياة على الناس ، فهو القائل: « .. وليرَ عليك أثر ما انعم الله به عليك.. »[2] كما كان عدوا للفقر كارها له مدركا للأخطار التى يتهدد بها حياة الناس .. وذلك الأمر يتجلى فى كلماته التى يقول فيها : «ان الفقر (هو) الموت الأكبر.. الفقر يخرس الفطن عن حجته» وعن الفقر تحدث إلى ابنه محمد بن الحنيفة فقال : يا بنى ، انى اخاف عليك الفقر ، فاستعذ بالله منه ، فان الفقر منقصة للدين ، مدهشة للعقل ، داعية للمقت .. » وعن موقفه هو من الفقر كان دعاؤه الى الله : « .. اللهم صن وجهى باليسار - (الغنى) - ولا تبذل جاهى بالاقتار ، فاسترزق طالبى رزقك ، واستعطف شرار خلقك ، وابتلى بحمد من اعطانى ، وافتتن بذم من منعنى ! » بل لقد بلغت عبقرية الامام فى هذا المقام الى الحد الذى ادرك فيه **العلاقة الوثيقة بين حب الانسان لوطنه وبين ما يكفله هذا الوطن لاهله من حقوق مادية تيسر لهم فيه امور الحياة .. وهو ما نسميه الآن - بلغة عصرنا - « المضمون الاجتماعى والاقتصادى للوطنية »** .. **وعن هذا المعنى العميق تعبر كلمات الامام على الجامعة التى تقول** : إن **الغنى فى الغربة وطن ، والفقر فى الوطن غربة » ؟! ! وان « المقل غريب فى بلدته .. » ! !**[3]

فهو موقف اجتماعى اذن .. وفكر منظم يستند الى فلسفة تؤمن بالمساواة بين الناس .. وليس بموقف الزاهد المحب للفقر الهارب من زينة الحياة الدنيا وزخرفها ، كما يتصور بعض الناس شخصية أمير المؤمنين ..

---

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ١٦ ص٢٣ .

(٢) (نهج البلاغة) ص٣٥٩ .. من كلماته إلى «الحارث الهمدانى» ..

(٣) المصدر السابق ص٣٦٦ ، ٣٧٣ ، ٣٨٩ ، ٤٠٧ ، ٢٧٥ ، ٣٥٩ .

طبقات المجتمع ومكانها

بل إن هذا الموقف الاجتماعى الذى ألمحنا من خلال الحديث عنه إلى فكر الإمام على المتعلق بالثروة والمساواة بين الناس إزاءها ، ليس سوى جزئية من الجزئيات التى ينتظمها موقف عام وتصور كلى لدى الرجل إزاء المجتمع الذى حاول أن يقيم دعائمه فى ذلك التاريخ .. وهو تصور نستطيع أن نستشف قسماته وملامحه إذا نحن أمعنا النظر فى تلك الوثيقة الهامة التى كتبها إلى الاشتر النخعى عندما ولاه على مصر ففيها نجد ، ضمن ما نجد :

(أ) اعترافه بالواقع الذى يقسم المجتمع إلى طبقات ..

(ب) وحديث عن العاملين بالارض ، والموقف ازاءهم .

(جـ) ثم حديث عن طبقة التجار والصناع .

(د) ثم حديث عن المساكين .

(هـ) وأخيرا .. الحديث عن « الخاصة » ، والموقف الذى يجب على الوالى عندما يتعامل معهم ..

وفى كل ذلك نطالع ملامح واضحة لفكر اجتماعى متقدم تحلى به الإمام على فى ذلك الوقت الموغل فى التاريخ ..

١ ـ انقسام المجتمع إلى طبقات

وهو انقسام تحدث عنه الإمام على وأوضح معالمه بالتفصيل .. كما ذكر فى ثناياه ما يرتبط ويتعلق بهذه الطبقات و « الفئات » .. فعنده أن من طبقات المجتمع وفئاته : الجنود والكتاب ـ والقضاة .. والعمال على الاقاليم والقائمون على شئون جهاز الدولة .. والفلاحون الذين يدفعون الخراج عن الأرض مسلمون كانوا أم معاهدون .. والتجار وأهل الصناعات .. ثم أهل الحاجة من المساكين ، الذين يسميهم : الطبقة السفلى ...

وعنده كذلك ان هناك ارتباطا بين هذه الطبقات والفئات يجعل من جميعها كلا متكاملا وجسما واحدا ، وان الرباط الذى يربطها ويحفظ توازنها هو العدل الذى يجب أن يتوافر لها من قبل الحكام ..

أما كلماته التى تحكى ذلك فهى التى يخاطب بها «الاشتر النخعى» فيقول : « .. واعلم أن الرعية طبقات ، لا يصلح بعضها إلا ببعض ، ولا غنى ببعضها عن بعض ، فمنها : **جنود الله** ، ومنها : **كتاب العامة والخاصة** ، ومنها : **قضاة العدل** ، **ومنها عمال الانصاف والرفق** ، ومنها : **أهل الجزية والخراج** من أهل الذمة ومسلمة الناس ، ومنها : التجار وأهل الصناعات ومنها : **الطبقة السفلى** من ذوى الحاجة والمسكنة .. فالجنود حصون الرعية .. وسبل الأمن .. ثم لا قوام للجنود إلا بما يخرج الله لهم من الخراج .. ثم لا قوام لهذين الصنفين إلا بالصنف الثالث من القضاة والعمال والكتاب ... ولا قوام لهم جميعا إلا بالتجار وذوى الصناعات .. »[1] .

٢ ـ الذين يفلحون الأرض

ولقد احتلت مكانة الطبقة التى تفلح الأرض وتستزرعها مكانا بارزا وهاما فى الفكر الاجتماعى لعلى بن أبي طالب بل ان حديثه عنها ووصاياه بشأنها تجعلنا نقول : **إن فكره الاجتماعى قد جعل مكان هذه الطبقة ابرز مكان وأهمه بالقياس إلى باقى الطبقات** ـ فلقد كانت المجتمعات التى فتحت ـ فى العراق والشام ومصر ـ مجتمعات زراعية بالدرجة الأولى ، وكان الخراج ـ ضريبة الأرض الزراعية ـ أهم مصدر من مصادر ثروة الدولة ، وكان المرتبطون بالأرض يمثلون الأغلبية العددية للسكان ، ومن هنا ـ مع فكر الرجل الاجتماعى المتقدم ـ كان المكان الهام والبارز لهذه الطبقة فى فكره الاجتماعى .

فهو يطلب من واليه على مصر ان يرعاهم ويتفقد امرهم ، لان امر سائر طبقات المجتمع متوقف على أمرهم .. ويرسم له فلسفة تدعو إلى التعمير كوسيلة تثمر بالتبعية تحصيل ضريبة الخراج فالتعمير والاستصلاح أولا ، ثم التفكير بعد ذلك فى تحصيل الخراج .. فيقول له :

« وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله ، **فان فى صلاحه وصلاحهم صلاحا لمن سواهم ، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم ، لأن الناس كلهم عيال على الخراج واهله .. وليكن نظرك فى عمارة الأرض أبلغ من نظرك فى استجلاب الخراج ، لان ذلك لا يدرك الا بالعمارة ، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد وأهلك العباد ، ولم يستقم امره الا قليلا** .. فان شكوا

(١) المصدر السابق ص ٣٣٧ .

ثقلا أو علة .. خففت عنهم بما ترجو ان يصلح به امرهم .. فلا يثقلن عليك أى شىء خففت به المؤونة عنهم .. وإنما يؤتى خراب الأرض من اعواز أهلها ، **وإنما يعوز أهلها لاشراف أنفس** الولاة على الجمع وسوء ظنهم بالبقاء وقلة انتفاعهم بالعبر ! ! » .[1]

ثم يحدد لعمال الخراج وجباة الضرائب وظائفهم ، فهم ليسوا بمتسلطين ، وإنما هم القائمون على خزائن الأموال ، وهذه الخزائن إنما هى للرعية أصلا ، ومن ثم فانهم « وكلاء الأمة » كما هم « سفراء الائمة » ، ولذلك فهو يدعوهم للانصاف ويقول لهم : « .. فانصفوا الناس من انفسكم ، واصبروا لحوائجهم ، اذا حل أجل خراجهم ولم يتيسر لهم الأداء ..[2]

وفيما يتعلق بسلوك الجهاز الحكومى القائم على جمع الضرائب وجباية الخراج ، يزخر الفكر الاجتماعى للامام على بمجموعة من القواعد والوصايا التى ترسم العلاقة بين هذا الجهاز وبين الفلاحين ، وتحدد الحدود التى يجب ان لا يتعداها أهل هذا الجهاز ..

فهو يطلب من عامل الخراج ان لا يفزع الناس ولا يروعهم ولا يظهر لهم الكراهة .. وإذا دخل مكانا لجباية ضرائبه فلينزل بعيدا عن موضع أموال الناس ، ولا يذهب إلى مكان ثرواتهم إلا باذنهم ودعوتهم .. ولا يطلب خراجا إلا ممن يعترف راضيا بان لديه النصاب الذى يجب فيه الخراج .. وعند القسمة وتحديد نصيب بيت المال ، يقسم عامل الخراج ويدع الاختيار لصاحب المال ..

وفوق ذلك كله يقرر الامام على بان هناك حدا ادنى لمستوى المعيشة يلزم توفيره للانسان ، فلا يجوز الاستيلاء على شىء منه وفاء بدين أو خراج مستحق لًلدولة عند المواطنين ، وهذا الحد الادنى يتمثل فى : كسوة الإنسان ، صيفا وشتاء وادوات عمله فى الأرض ، بما فيها الدواب والعبيد ..

ثم يعلن تحريم العقوبات البدنية ويمنع استخدامها كوسيلة للكشف عن الأموال التى يعتقد عمال الخراج انها مخبأة ومستورة لدى الناس .. ويقرر منع المصادرات على الاطلاق ، سواء أكان المواطن مسلما أم غير مسلم ، اللهم الا إذا تعلق الأمر بأدوات قتال يستخدمها البعض فى الاعتداء على الاسلام والمسلمين ؟ ! ..

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤٠ ، ٣٤١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٣٢ .

وعن هذه المبادئ والقواعد والوصايا والقوانين يتحدث الامام على الى عماله على الخراج فيقول : « .. فأنصفوا الناس من انفسكم ، واصبروا لحوائجهم ، فانكم خزن الرعية ووكلاء الامة وسفراء الائمة ولاتحشموا ـ (تغضبوا) ـ أحدا عن حاجته ، ولا تحبسوه عن طلبته ، **ولاتبيعن الناس فى الخراج كسوة شتاء ولا صيف ولا دابة يعتملون عليها ولا عبيدا ، ولا تضربن احدا سوطا لمكان درهم ، ولاتمسن مال احد من الناس ، مصل ولا معاهد ، الا ان تجدوا فرسا أو سلاحا يعدى به على أهل الاسلام .. »** .[1]

وفى « بيان عام » كتبه وصية لمن كان يتولى أمر الخراج تحدث إلى عامل الخراج يقول : « .. ولا تروعن مسلما ، ولاتجتازن عليه كارها ، ولاتأخذ منه أكثر من حق الله فى ماله ، فإذا قدمت على الحى فانزل بمائهم ، من غير ان تخالط ابياتهم ، ثم امض إليهم بالسكينة والوقار .. فتسلم عليهم .. ثم تقول : عباد الله ، ارسلنى اليكم ولى الله وخليفته لآخذ منكم حق الله فى أموالكم ، فهل لله فى أموالكم من حق فتؤدوه إلى وليه؟ فإن قال قائل : لا ، فلا تراجعه ، وان انعم لك منعم ـ (أى قال لك : نعم) ـ فانطلق معه من غير ان تخيفة أو توعده أو تعسفه أو ترهقه ، فخذ ما اعطاك من ذهب أو فضة ، فان كان له ماشيه أو ابل فلا تدخلها الا باذنه ، فان أكثرها له ، فاذا اتيتها فلا تدخل عليها دخول متسلط عليه ولا عنيف به .. ولا تنفرن بهيمة ولا تفزعنها ! ولا تسوءن صاحبها فيها .. »[2]

ثم يستطرد الامام على ـ فى موطن آخر ـ فيحذر عمال الخراج من ظلم الرعية وخيانة الأمانة ، قائلا لهم ان « من استهان بالأمانة ، ورتع فى الخيانة ، ولم ينزه نفسه ودينه عنها ، فقد أحل بنفسه الذل والخزى فى الدنيا ، وهو فى الآخرة أذل وأخزى وإن أعظم الخيانة خيانة الأمة ، وافظع الغش غش الأئمة .. »[3]

هذا عن الذين يفلحون الأرض من طبقات المجتمع .

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٠٠ .

٣ ـ طبقة التجار والصناع

أما اصحاب التجارات وأرباب الصناعات فلقد نبه الامام على عامله فى مصر إلى أهمية دورهم ومكانهم فى المجتمع ، فهم الذين يجلبون احتياجات الناس من مصادرها إلى حيث ييسرونها لمحتاجيها ، وهم الذين تقوم بهم وعليهم مرافق البلاد ، ومن ثم فان على الوالى أن يتفقد شئونهم ويرعى أحوالهم .. ولكنه يلفت نظر واليه إلى مافى هذه الطبقة من سلبيات وعيوب اجتماعية واقتصادية ، ففيهم يتفشى البخل والشح ، والرغبة فى الاحتكار والاستغلال ، فعلى الوالى ان يتصدى لمنع كل ذلك ومطاردة اصحابه ، بل والتنكيل بهم ، فى غير إسراف ؟! .. فيقول للاشتر النخعى : « .. ثم استوص بالتجار وذوى الصناعات ، وأوصى بهم خيرا ، المقيم منهم والمضطرب بماله ـ (أى المتجول فى البلدان) ـ والمترفق ببدنه ـ (أى المتكسب بعمله اليدوى) ـ **فانهم مواد المنافع** . وأسباب المرافق ، وجلابها من المباعد والمطارح ، فى برك وبحرك ، وسهلك وجبلك ، حيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترئون عليها .. فتفقد أمورهم بحضرتك، وفى حواشى بلادك .. **وأعلم ـ مع ذلك ـ ان فى كثير منهم ضيقا فاحشا ، وشحا قبيحا ، واحتكارا للمنافع ، وتحكما فى البياعات ، وذلك باب مضرة للعامة ، وعيب على الولاة ، فامنع من الاحتكار ، فان رسول الله منع منه ، وليكن البيع بيعا سمحا ، بموازين عدل ، وأسعار لاتجحف بالفريقين : من البائع والمبتاع ، فمن قارف حكرة ـ (احتكارا) ـ بعد نهيك اياه فنكل به وعاقبه ، فى غير اسراف** .. »[1]

٤ ـ الطبقة السفلى

ثم يوصى عامله على مصر خيرا بالطبقة السفلى من طبقات المجتمع ، وهم الذين لا قدرة لهم على الكسب والتكسب ومن ثم فان لهم ـ فى فكر على الاجتماعى ـ حقوقا مقررة ومقدسة فى بيت المال .. وفى هذه الطبقة يعد على : العاجزين عن العمل « من الذين لا حيلة لهم من المساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزمنى » ـ أى أصحاب الامراض والعاهات المزمنة .. وكذلك اليتامى وكبار السن ، من « أهل اليتم وذوى الرقة فى السن ممن لاحلية

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤٢ .

لهم .. وكذلك الذين يمنعهم الحياء عن سؤال الناس رغم حاجتهم .. ولكل هؤلاء يطلب الامام على تخصيص قسم من أموال «صوافى الاسلام فى كل بلد» .. أى من الأموال العامة الخاصة بالدولة ـ ، وان يتفرغ لرعاية امرهم وبحث أحوالهم ، وعرض شأنهم على الوالى قوم أهل ثقة «ففرغ لأولئك ثقتك من أهل الخشية والتواضع ، فليرفع اليك أمورهم .. » .. بل ، واكثر من ذلك ، فان على الوالى أن يخصص من وقته قسما يتفرغ فيه لأمور هذه الطبقة بعد أن يبعد عنهم جنوده وحراسه وأعوانه ، حتى يتحدثوا إليه فى قضاياهم واحتياجاتهم ومظالمهم دون رهبة ، وفى طلاقة لاتحجب ألسنتهم دونها «تعتعة» مصدرها الخوف والارهاب ، فيقول له : « .. وتجلس لهم مجلسا عاما ، فتتواضع فيه .. وتقعد عنهم جندك وأعوانك .. حتى يكلمك متكلمهم غير متعتع فانى سمعت رسول الله يقول فى غير موطن : «لن تقدس أمة لايؤخذ للضعيف فيها حقه من القوى غير متعتع .. »[1]

طبقة «الخاصة»

ونحن نعتقد ان كلمات الإمام على التى تحدث بها إلى عامله على مصر ـ الاشتر النخعى ـ هى من أكثر الكلمات حسما ووضوحا فى الدلالة على الموقف الاجتماعى المتقدم والفكر الثورى الذى كان لدى هذا الامام العظيم .. **فهو يطلب من واليه ان يكون اعتماده دائما وأبدا على «العامة» دون «الخاصة» ، لان «العامة» هم «عماد الدين» ، وجماع المسلمين ، والعدة للأعداء» .. بينما «الخاصة» لا هم لهم الا مصالحهم الذاتية الضيقة ، ومطالبهم الانانية الفردية ، ثم هم يضعون أنفسهم فى خدمة كل ظالم بصرف النظر عن الدول والعهود !! .. ثم يطلب إليه ان يكون يقظا إلى اطماع طبقة «الخاصة» ، فهم يريدون «الاستئثار» بالأموال والاحتكار للمزايا ، و «التطاول» على الرعية ، وهم يجنحون دائما إلى «قلة الانصاف» .. ثم ينهاه عن أن يهبهم الهبات أو يقطعهم الاقطاعات ، أو يسمح لهم بتسخير الناس لديهم أو الغفلة عن محاولاتهم الاستئثار بالمنافع العامة ، مما يجلب لهم المنفعة ، وبسبب النقد والسخط على الدولة والولاة ؟! .. وعن كل ذلك يقول الامام** على للاشتر النخعى : « .. ثم ان للوالى خاصة وبطانة ، فيهم استئثار وتطاول ، وقلة

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤٢ ، ٣٤٣.

انصاف فى معاملة ، فاحسم مادة أولئك بقطع اسباب تلك الأحوال ؟!. ولا تقطعن لأحد من حاشيتك وحاميتك ـ (خاصتك وقرابتك) ـ قطيعة ـ (اقطاعا ومنحه من الأرض) ، ولا يطمعن منك فى اعتقاد عقدة تضر بمن يليها من الناس فى شرب أو عمل مشترك ، يحملون مؤونته على غيرهم ، فيكون مهنأ ذلك ـ (أى منفعته الهنيئة) ـ لهم دونك ، وعيبه عليك فى الدنيا والاخرة .. **وليكن أحب الأمور اليك أوسطها فى الحق وأعمها فى العدل وأجمعها لرضا الرعية ، فان سخط العامة يجحف برضا الخاصة ، وان سخط الخاصة يغتفر مع رضا العامة .. وليس أحد من الرعية اثقل على الوالى مؤونة فى الرخاء وأقل معونة فى البلاء ، وأكره للانصاف ، وأسأل بالالحاف ، واقل شكرا عند الاعطاء ، وأبطأ عذرا عند المنع ، وأضعف صبرا عند ملمات الدهر ، من أهل الخاصة ، وإنما عماد الدين ، وجماع المسلمين والعدة للأعداء ، العامة من الأمة ، فليكن صفوك لهم وميلك معهم ! ! »**[1]

ثم ينصح واليه ان لايتخذ له وزيرا قد شارك فى خدمة سلطة ظالمة من قبل فيقول له : « .. ان شر وزرائك من كان للاشرار قبلك وزيرا ، ومن شركهم فى الآثام ، فلا يكونن لك بطانة .. وانت واجد منهم خير الخلف ، ممن له مثل آرائهم ونفاذهم ، وليس عليه مثل آصارهم ـ (ذنوبهم) ـ وأوزارهم ، ممن لم يعاون ظالما على ظلمه ولا آثما على اثمه .. » .[2]

هذا عن الطبقات والفئات الاجتماعية التى أبصر فكر الامام على الاجتماعى انقسام المجتمع اليها ، ودور كل منها فى الحياة العامة ، وموقفه هو شخصيا وتقديره لكل طبقة من هذه الطبقات .. ولقد رأينا كيف انحاز فكره وموقفه إلى « العامة » ضد « الخاصة » ، لأن العامة هم « عماد الدين ، وجماع المسلمين ، والعدة للاعداء » بينما « الخاصة » أثقل مؤونة فى الرخاء ، وأقل معونة فى البلاء ، وأكره للانصاف ، وأسأل بالالحاف ، وأقل شكرا عند الاعطاء ، وأبطأ عذرا عند المنع ، وأضعف صبرا عند ملمات الدهر .. ؟!..

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٣٦ .

المال العام

وقسمة أخرى من قسمات الفكر الاجتماعى المتقدم للامام على تطالعنا فى موقفه من حق الحاكم وحريته ازاء المال العام فنحن قد اشرنا من قبل إلى تلك الفلسفة التى وجدت طريقها إلى فكر عثمان بن عفان ، رضى الله عنه ، والتى تبيح للامام أن يتصرف لحسابه الخاص فى « فضول الأموال » ، أى مازاد عن أعطيات الناس ، والا فلم كان إماما إذا ؟! غير اننا نلتقى فى الفكر الاجتماعى لعلى بن أبى طالب بفلسفة هى على النقيض من تلك تماما .

فهو الذى رفض أن يعطى أخاه « عقيلا » شيئا من بيت المال ، رغم حالة الفقر الشديد التى كان عليها ، عندما أصبح « صبيانه شعث الشعور غبر الألوان من فقرهم ، رفض على أن يعطيه « صاعا » من قمح بيت المال ، لأنه رأى أنه بذلك سيكون « ظالما لبعض العباد وغاصبا لشىء من الحطام ؟! » .[1]

وهو الذى رفض ان يعطى احد شيعته ـ عبد الله بن زمعه ـ شيئا من بيت المال ، وقال له : « .. **إن هذا المال ليس لى ولا لك ، وانما هو فئ المسلمين** » وانه ثمرة لجنى أيديهم وقتالهم وماتجنيه الأيدى لأفواه أصحاب هذه الأيدى لا للذين لم يشاركوهم العمل والجهاد ! ![2]

فنحن هنا بازاء فلسفة متميزة ونظرة خاصة للمال العام لاتستحل التصرف فيه الا لاهله ، حتى ولو كان مصدر هذا التصرف هو أمير المؤمنين ..

وذلك .. مع ماتقدم من التصدى لملأ قريش وأغنيائها .. وعزل عمال عثمان الذين حولوا ثروة المسلمين العامة إلى « بستان » خاص لقريش ، وجعلوا مال الناس العام « طعمة » خاصة لأفواه قلة قليلة .. والتغييرات الاجتماعية لنظام التمايز والتمييز الطبقى الذى ساد واستشرى زمن عثمان بن عفان ، رضى الله عنه .. والانحياز إلى طبقة « العامة » ضد « الخاصة » عند التقييم لطبقات الأمة الاجتماعية .. ان ذلك كله ، وكثير مثله ، يضع يدنا ويفتح عقولنا على صفحة مشرقة من صفحات تراثنا الفكرى تتمثل فى الفكر الاجتماعى الثورى والمتقدم لعلى بن أبى طالب ، وهى صفحة تبعث فينا الفخر والاعتزاز ، وتستحق منا التأمل والدرس والاعتبار .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٧٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٧٩ .

ـ ٤ ـ

ذات النطاقين

أسماء بنت أبي بكر

[٢٧ق.هـ ـ ٧٣هـ/٥٩٧ ـ ٦٩٢م]

أم الفـداء



فى مكة ، أهم مدينة فى وسط شبه الجزيرة العربية ، وقبل أن ينزل الوحى على محمد بن عبد الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ بخمسة عشر عاماً [٢٧ق .هـ ٥٩٧م] ولدت أسماء بنت أبى بكر الصديق ..

كانت مكة تعيش فى الجاهلية .. وكان أبو بكر تاجراً من تجار قريش .. صحيح أنه ليس من كبار الأثرياء فى هؤلاء التجار ، ولكنه يمتاز على الكثيرين بمكانته المرموقة فى مكة كلها ، فهو أبرز علماء مكة فى الأنساب ، أى تاريخ القبائل والسلالات العربية ، وهو واحد من العشرة الذى يمثلون الفروع الرئيسية لقبيلة قريش ، والذين تكونت منهم حكومة مكة فى ذلك التاريخ ..

ومن زوجته : قُتَيلة بنت عبد العزى أنجب أبو بكر ابنته اسماء ..

وعندما ظهر الاسلام كان أبو بكر أول الرجال الذين استجابوا لدعوة النبى ، عليه الصلاة والسلام ، بل ونشط فى سبيل نشر دعوته ، التى بدأت سرية ، تعتمد على اقناع المعارف والاصدقاء المخلصين .. وكان من بين الذين أسلموا على يد أبى بكر الزبير بن العوام (٢٨ق .هـ ٣٦هـ ٥٩٦ ـ ٦٥٦م) وكان شاباً فى الثامنة عشرة من عمره ، فأصبح رابع الرجال الذين آمنوا بالدين الجديد ... وكذلك استجابت أسماء لدعوة الإسلام ، فكانت الثامنة عشرة فى ترتيب الذين دخلوا فى الاسلام .

وعندما أراد الزبير بن العوام أن يتزوج اختار الزواج بأسماء .

وبعد أن جهر الرسول بدعوته ، أخذت اضطهادات المشركين تتوالى وتتكاثر على القلة المؤمنة بالدين الجديد ، حتى اضطر الكثيرون منهم إلى الهجرة من مكة إلى الحبشة ، فراراً بعقيدتهم ، واتقاء للاضطهاد ، وحفاظاً على القلة المؤمنة من الفناء .. وكان الزبير بن العوام

من الذين هاجروا الهجرة الأولى للحبشة فى منتصف شهر رجب من السنة الخامسة لظهور الإسلام .. لكن أسماء بقيت مع أبيها وإخوتها فى مكة ، وعرفت منذ ذلك الوقت المبكر ماتفرضه العقيدة والجهاد على المرأة المؤمنة .. آلام الفراق ومعاناة المشاق ..

وبعد عدة أشهر عاد الزبير إلى مكة .. وكانت أسماء فخورة بزوجها ، فهو ، مثلها ، من السابقين إلى الإسلام .. وهو قد هاجر فى سبيل عقيدته .. ثم هاهو قد عاد ممتلئاً بالحماس لدينه وللنبى وللجماعة المؤمنة ، يكرس مواهبه فى الفروسية للقضية الكبرى التى جاء لها الإسلام .. وعندما شاع بمكة أن المشركين قد اختطفوا الرسول ليحبسوه أو يقتلوه ، ورغم أن المؤمنين كانوا قلة مضطهدة ، فلقد رأت أسماء زوجها يخرج من داره ، شاهراً سيفه ، يشق صفوف الناس فى شوارع مكة ، جاداً فى إنقاذ الرسول من أيدى المشركين .. سعدت أسماء بنجدة زوجها وشجاعته .. وزادت سعادتها عندما تلقاه الرسول ، وأعلمه أنه بخير .. وأثنى على شجاعته ، ودعا له ، وسجل تاريخ الإسلام أن سيف الزبير بن العوام كان أول سيف خرج من غمده للدفاع عن الدين الجديد !..

* * *

لكن المشركين يوالون الاضطهاد ويصعدونه ضد القلة المؤمنة .. فيبدأ المسلمون هجرتهم إلى يثرب (المدينة) ، ويهاجر الزبير مع المهاجرين .. وتبقى أسماء مع قلة قليلة حول الرسول ، حتى يأذن الله له بالهجرة إلى الموطن الجديد .. فأبوبكر وأولاده ، وعلى بن أبى طالب هم الذين بقوا بمكة مع الرسول.. وكان لأسماء دور بارز فى العمل الموكول إلى هذه الجماعة كى تتم هجرة الرسول سالماً ، بعد أن عزم المشركون على اغتياله !..

وكان الرسول قد اعتاد الذهاب إلى منزل أبى بكر عند الصباح وعند المساء ، فلما عزم على الهجرة ذهب إلى منزل أبى بكر وقت الظهيرة ، مغيراً وقت ذهابه المعتاد ، ومستفيداً من حر مكة الشديد الذى يخلى طرقاتها من المارة فى مثل ذلك الوقت ،... فسأله أبو بكر : ما الخبر؟ وماذا حدث ؟.. فأخبره بأن لديه سراً يجب ألا يطلع عليه من ليس أهلاً له .. فطمأنه أبو بكر بأن الحضور هما ابنتاه : أسماء ، وأختها الصغرى عائشة .. فأفضى إليه الرسول بنبأ الهجرة ، وبأنه سيكون رفيقه فى الطريق إلى المدينة ..

ومن الباب الخلفى لدار أبى بكر خرج الرسول وصاحبه ، فسارا إلى جبل ثور ، جنوبى

مكة ، فدخلا غارا بهذا الجبل ، عازمين على الاقامة فيه ليالى ثلاث حتى تهدأ الضجة التى ستثيرها هجرة الرسول وإفلاته من مؤامرة الاغتيال ، وحتى ييأس المشركون من العثور عليه فيكفون عن البحث عنه والمطاردة له ..

وكانت أسماء واحدة من ثلاثة نهضوا بعبء حماية الاسلام ، بحماية رسوله فى فترة الاختباء بغار ثور .. فأخوها عبد الله كان يمضى النهار بأحياء مكة وأنديتها ، يسمع الحديث الدائر عن هجرة الرسول وخطط المشركين للبحث عنه .. ثم يذهب فى المساء إلى الغار ليقص الأخبار على الرسول وصاحبه .. وأسماء كانت تعد الطعام والماء ، وتنتظر حلول الظلام ، فتخرج متخفية إلى الغار بالطعام والماء ... أما عامر بن فهيرة ، راعى غنم أبى بكر ، فكان يقود غنمه كل مساء إلى الغار ، فيحلب منها لبناً يشربه الرسول وأبو بكر .. وأيضاً ــ وذلك هو الأهم ــ ليقود الغنم ثانية ، وهو عائد بها ، فتمحو أرجلها من على الرمل آثار أقدام اسماء وأخيها ، كى لا يتتبعها المشركون فيكتشفون رسول الله وصاحبه فى الغار ! ..

وفى مساء اليوم الثالث ذهبت أسماء إلى الغار بالطعام المعتاد .. وبطعام الطريق ومائه .. وعندما نهض الرسول وأبو بكر للخروج من الغار متوجهين إلى المدينة ، اكتشفت أسماء أنه لايوجد رباط يربط « صرة » الطعام ، وفوهة قربة الماء ، فأسرعت يدها إلى حزامها ــ (النطاق) ــ ، وشقته اثنين ، ربطت بأحدهما « صرة » الطعام ، وبالأخرى قربة الماء .. وكان الرسول ينظر إليها ، ويبتسم ، ويقول : « أمَا إن لك به ــ يا أسماء ــ نطاقين فى الجنة ! » .. فسميت ، لذلك : « ذات النطاقين » ! ..

وحملت أسماء ، فى مكة ، بعد هجرة أبيها نصيباً كبيراً من عبء الأسرة المؤمنة فى محيط كله شرك وعداء .. فأمها كانت مشركة ، قد طلقها أبوها ، وقاطعتها أسماء .. وجدها لأبيها : أبو قحافة ، لم يكن قد أسلم بعد ، فلما علم بهجرة ابنه ، دخل على أسماء ــ وكان قد ذهب بصره ــ ينتقد هجرة ابنه وتركه لبناته دون رعاية أو مال ــ وكان أبو بكر قد أخذ معه ماتبقى من ثروته ، وهو خمسة آلاف درهم كى ينفق منها على تأمين هجرة الرسول ــ لكن أسماء دافعت عن ابيها ، وأوهمت جدها أن أباها قد ترك لهم مالاً كثيراً ، وجاءت بقطع من الاحجار فوضعتها فى المكان الذى كان أبو بكر يضع فيه أكياس الدراهم ، وغطتها بثوب ، وقادت الجد الأعمى حتى وضع يده عليها ، كى يرضى عن ولده ، وحتى لاتبدو ، مع اختها عائشة ، امامه فى موضع الفاقة والاحتياج لمشرك ، حتى ولو كان هذا المشرك هو جدها لأبيها ؟! ..

وأمضت أسماء بمكة عدة أشهر.. وكانت حاملاً ، تنتظر مولودها الأول .. ولما عزمت على الهجرة صحبت معها أختها عائشة ، وزوجة ابيها أم رومان .. ووصلت إلى المدينة ولقيت أباها ، وانضمت إلى الجماعة المؤمنة والمجتمع الإسلامى الجديد ، وهناك ولدت ابنها عبد الله بن الزبير ، فكبر المسلمون جميعاً تكبيرة اهتزت لها أرجاء المدينة ، فلقد ولدت أسماء أول مولود للمهاجرين فى وطن الاسلام الجديد !..

* * *

وكان زوج أسماء ، مثله كمثل الذين هاجروا بعقيدتهم ، وفى سبيلها ، تاركين مايملكون من متاع وأموال ، كان يعيش فى المدينة فقيراً ، يجاهد لنشر الاسلام ، والدفاع عن مبادئه السامية ، ويجد ليكسب له ولزوجه ولطفله ضرورات الحياة .. وعندما انضمت أسماء إلى زوجها الفارس فى المدينة لم يكن يملك سوى فرسه !.. فنهضت للعمل مع زوجها كى تذلل أمام الأسرة مصاعب الحياة ، ومارست من الأعمال مالم تتعود ممارسته من قبل .. فهى ترعى منزلها وطفلها .. وأيضاً ترعى الفرس : تسوسه وتعلفه وتسقيه وتنظفه .. فإذا تخرقت الدلو التى يشرب منها ـ وكانت من الجلد ـ أتت أسماء بالخيط والمخراز فأصلحتها !.. وكانت تعد عجين الخبز ، ثم تستعين بجارات لها من نساء الأنصار على خبزه .. ولقد أعطى الرسول للزبير قطعة أرض ، بها نخلات ، وكانت تبعد عن المدينة ستة كيلو مترات فكانت أسماء تذهب إليها مشياً على قدميها ، فى الذهاب والإياب ، كى تحضر النوى ، حاملة إياه على رأسها ، ثم تقوم بدقه ـ (صحنه) ـ كى تعلف به فرس زوجها ، الفارس المجاهد فى سبيل الإسلام !..

وكانت تعلم أن فى طبع زوجها شدة .. وأنه يغار عليها أكثر من المعتاد .. فكانت تحافظ على ما يحب ، وتتجنب مايكره ، حتى لقد اعتذرت يوما عن عدم الركوب خلف رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عندما أشفق عليها إذ رآها عائدة حاملة النوى ، فدعاها لتركب خلفه .. فلقد استحيت أن تصحب الرسول فى موكب من الرجال ، وخشيت أن يؤذى ذلك مشاعر زوجها الغيور !..

* * *

ومضت الحياة بأسماء فى المدينة ، فنمت هى وأسرتها بنمو المجتمع الإسلامى الجديد وغناه .. فأصبح لها من البنين والبنات : ثمانية ، فيهم الفرسان ، والعلماء والصالحون والصالحات : عبد الله ، وعروة ، والمنذر ، وعاصم ، والمهاجر ، وخديجة الكبرى ، وأم الحسن ، وعائشة ..

واقتربت من الحياة الفكرية فى المدينة ، فسمعت حديث الرسول ، وروته عنه ، ورواه عنها آخرون .. وتفقهت فى الدين .. وحفظت الحكمة ، وروت شعر الشعراء .. وظلت على عاداتها فى الحشمة والوقار ، حتى بعد أن فتح الله على المسلمين البلاد ، وجاءت الى مدينتهم كنوز الفرس والروم ، فكانت لاتلبس من الثياب مايشف عن الجسم أو يصف اعضاءه .. وكانت تحرض بناتها وأهلها على السخاء والكرم والانفاق فى سبيل الله ومساعدة المحتاجين ، وتحذرهم من البخل بدعوى عدم وجود الفائض !.. لأن من يؤجل الانفاق حتى يجد الزيادة لن يجدها !.. ومن ينفق فلن يشعر بالاحتياج ؟!..

وفى المدينة جاءت إليها أمها ــ وكانت مشركة ــ كى تزورها بعد سنوات من الهجرة والفراق .. وكانت أسماء فى شوق لرؤيتها .. ولكنها امتنعت من استقبالها لأنها مشركة ، وقدمت عقيدتها على عاطفتها ، حتى أرسلت إلى الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ تستفسر منه عن حكم الإسلام ، وطلبت من اختها عائشة ــ زوج الرسول ــ أن تسأله فى ذلك ، فجاءها الجواب بأن الاسلام لاينهى عن مودة المخالفين فى الدين ، وإنما ينهى فقط عن مودة الاعداء الذين يقاتلون المسلمين ويخرجونهم من ديارهم ، أو يعينون ويساندون الذين يخرجون المسلمين من الديار [لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين : إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين ، وأخرجوكم من دياركم ، وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون] .. فاستقبلت اسماء أمها ، وقبلت هداياها ، وبأدلتها المودة والمحبة ، رغم الاختلاف فى الدين ! ..

* * *

ولأن الزبير بن العوام كان واحداً من فرسان الإسلام الذين خاضوا غزواته وفتوحاته ، كانت زوجته أسماء بنت أبى بكر ممن شهد ساحات القتال فى الكثير من هذه الغزوات والفتوحات ــ فلقد كانت تصحب زوجها عندما يخرج للقتال ، مثلها فى ذلك مثل

الكثيرات من النساء العربيات .. وكانت تسهم مع النساء فى الكثير من أمور الحرب ، مثل إعداد الطعام ، وإمداد المقاتلين بلوازم القتال وأدواته ، ورعاية الجرحى ، وجمع جثث الشهداء وحفر القبور لهم ودفنهم ، وتدريب الصبية والفتيان على هذه الأمور ، إعداداً لهم كى يكونوا فى الغد مقاتلين أشداء !

وفى موقعة « اليرموك » ، بالشام ـ (١٥هـ ٦٣٦م) ـ صحبت أسماء ، كالعادة ، زوجها الزبير ، فى الجيش الذى قاده أبو عبيدة بن الجراح [٤٠ق .هـ ١٨هـ ٥٨٤ ـ ٦٣٩م] .. وفى جولة من جولات القتال ضد الروم البيزنطيين ، رجحت كفة الروم فى القتال ، فاخترقوا معسكر المسلمين ، وفيه مضارب خيام النساء العربيات المسلمات ، وفيهن أسماء .. وعندها شاركت النساء مع الرجال فى القتال ، فحملن السلاح وخضن المعركة كالرجال ، وتحدث المؤرخون فوصفوا ذلك اليوم ، وقتال النساء العربيات فيه فقالوا : « لقد قاتل نساء قريش ، بالسيوف ، قتالاً شديداً .. حتى سابقن الرجال » فى القتال !... وتحدثت أسماء إلى زوجها الزبير : كيف جعلت الحبال التى تشد خيمتها شراكاً تصيد جند الروم البيزنطيين ؟! ..

وحتى فى غير ميادين القتال ، لم تغب روح الفداء عن أسماء .. فعلى عهد معاوية بن أبى سفيان ، كان الوالى على المدينة سعيد بن العاص (توفى سنة ٥٩هـ سنة ٦٧٩م) .. وكثر فى المدينة اللصوص ، وخافهم كثير من الناس .. فاتخذت اسماء لنفسها خنجراً ، لا يفارقها ، حتى لقد كانت تضعه تحت وسادتها عندما تنام !..

* * *

ولقد ارتبطت حياة أسماء بحياة ابنها الأكبر عبد الله بن الزبير [١ ـ ٧٣هـ ٦٢٢ ـ ٦٩٢م] اكثر من غيره من أبنائها .. فهو عالم .. وفارس .. وخطيب .. وأكثر من هذا فهو صاحب طموح ، يسعى ليضع فكره عن الشورى والحرية والعدل موضع التطبيق ... ولذلك كانت ثورته ضد بنى أمية [سنة ٦٤ هـ سنة ٦٨٤م] بعد موت الخليفة يزيد بن معاوية .. ولقد بايعه الناس بالخلافة ، وجعل مكة عاصمة لدولته التى ضمت مصر والحجاز واليمن وخراسان والعراق وأكثر اجزاء الشام ... فكان طبيعياً أن يكون مكان أسماء مع الطموح العظيم لابنها الأكبر عبد الله ، وأن تكون عوناً له على تحقيق هذا الطموح .

وكانت ثورة عبد الله بن الزبير ودولته فى صراع دائم وقتال مستمر مع الأمويين ، الذين

ظلت دولتهم قائمة فى الشام .. وفى عهد الخليفة الأموى عبد الملك بن مروان [٢٦ ـ ٨٦هـ ٦٤٦ ـ ٧٠٥م] وبفضل قائده الحجاج بن يوسف الثقفى [٤٠ ـ ٩٥هـ ٦٦٠ ـ ٧١٤م] رجحت كفة بنى أمية فى القتال على كفة عبد الله بن الزبير ، فاستولوا على الأقاليم التى كانت تابعة له ، إقليماً بعد إقليم ، ثم زحف جيشهم ، بقيادة الحجاج بن يوسف ، على مكة ، وضرب عليها الحصار من كل الجهات ، ونصب أدوات القتال ـ (المجانيق) ـ التى ترمى بالحجارة على أنحاء مكة المختلفة كى يدكها على عبد الله بن الزبير وأنصاره ، وجعل أكثر هذه المجانيق على الجبال المطلة على مكة ، مثل جبل « أبو قبيس » ، فى الشرق ، وجبل « قُعَيْقان » ، فى الغرب ..

وكانت اسماء ضمن من ضرب عليهم الحصار مع ابنها عبد الله .. سيدة عجوز قد بلغت من العمر مائة عام !.. ذهب بصرها ، ولكنها احتفظت بعقلها اليقظ الواعى ورأيها الصائب الحكيم بل وبقيت لها أسنانها جميعاً ، ولا يزال شعرها أسود كما كان وهى فى سن الشباب !..

ويوماً بعد يوم أخذت وطأة الحصار تشتد على سكان مكة ، وعلى أنصار عبد الله بن الزبير.. وأعطى الحجاج بن يوسف الأمان ، وبذل الوعود والاغراء لمن يتخلى عن عبد الله .. فأخذ الأنصار يتناقصون ، حتى لقد تخلى عن الثورة عدد من أقارب قائدها ، ودخل فى أمان الحجاج : عروة بن الزبير ، شقيق عبد الله !..

وكانت المجانيق تمطر المدينة بالحجارة فتدكها دكاً .. فلجأ عبد الله إلى المسجد الحرام ، فلم ينج المسجد ولا الكعبة من حجارة المجانيق !..

ولم يصمد مع عبد الله سوى نفر قليل .. وأوشكت الساعة الحاسمة ، واقتربت لحظة اقتحام جيش الحجاج لمكة ... فتطهر القائد الثائر عبد الله بن الزبير ، وصلى ، ولبس ثياب القتال ، ودخل على أمه أسماء ليلقاها ، ويعرض عليها الأمر ، ويأخذ مشورتها ، ويودعها الوداع الأخير.. وعندما أحست بوقع أقدامه فى حجرتها ، سألت :

ـ أعبد الله ؟

ـ نعم ، يا أماه !

فسألها عن حالها .. فشكت إليه اعتلالاً فى صحتها .. فحدثها ـ وهو يريد أن يدخل فى موضوعه ـ عن أن فى الموت راحة مما يشكو منه الإنسان ! .. ففاجأته بأن قالت له : إنها لا تود

أن تموت حتى تراه فى حال من اثنين : إما أن يموت شهيداً ، فيصبح ذخيرة وقرباناً عند الله ، أو أن ينتصر على أعدائه فتقر به عيناها ! .. فحدثها عن انصراف الأنصار من حوله ، وتخلى الناس عن مناصرته ، حتى لقد خذله الأهل والأقربون .. فقالت له : إن كل ذلك لا يغير من الأمر شيئاً .. فالقضية : هل هو مع الحق ، والحق معه ؟ أم أنه قد ثار وقاتل للباطل والشهوات ؟ ! .. فإن كان مع الحق ، وللحق ثار ، وفى سبيله قاتل ، فلابد من الاستمرار على الطريق ، حتى ولو انصرف كل الأعوان ، وتخاذل كل الأنصار ، وخان الأهل والأقربون .. فإن لم يفعل ذلك كان مفرطاً فى الحق الذى ثار لأجله ، بل وخائناً للأرواح التى صعدت والدماء التى سالت فى المعارك التى قادها منذ تسع سنوات ! ..

قالت أسماء .. الأم التى بلغت من العمر مائة عام ، لأحب أبنائها إليها :

ـ يابنى ! لا تقبل خطة تخاف على نفسك منها ، خوفاً من القتل ! عش كريماً ومت كريماً .. وإياك أن تؤسر فيلعب بك صبيان بنى أمية ! .. إنك ، يابنى ، أعلم بنفسك ، فإن كنت تعلم أنك على حق ، وإليه تدعو ، فامض له ، فقد قتل عليه اصحابك ! .. وإن كنت إنما أردت الدنيا ، فبئس العبد أنت ! أهلكت نفسك وأهلكت من قتل معك ! .. ولا تقل : إنى كنت على الحق ، فلما ضعف أصحابى ضعفت .. فإن هذا ليس فعل الاحرار ولا أهل الدين .. فكم خلودك فى الدنيا ؟.. القتل أحسن ، يا بنى ! ..

فلما اطمأن عبد الله إلى رأى أمه أسماء ، وتيقن من أنها لن تجزع لاستشهاده ، قال لها :
ـ هذا ، والله ، رأيى ، يا أماه ! .. ولكنى أحببت أن أعلم رأيك ، والحمد لله لقد زدتنى بصيرة على بصيرتى ! .. ولقد جئت مودعاً ، فإنى أرى هذا اليوم آخر يوم من الدنيا يمر بى ! ..

ـ إذن فهذا وداع ؟! .. فاقترب منى ، أشمم ريحك ، ولا تبتعد ! ..

فاقترب عبد الله من أمه أسماء ، فقبلها وعانقها .. فلما تحسست جسمه وجدته قد لبس درعاً تحت ثيابه ، فخافت أن يكون قد فعل ذلك مخافة الموت فى القتال ، فقالت له :

ـ ما هذا صنيع من يريد ما تريد ! ..

ـ مالبست هذا الدرع إلا لأشد من عزمك !

ـ إنه لايشد من عزمى ! ..

فأراد أن يستوثق من أنها لن تجزع إن مثل خصومه بجثته بعد استشهاده ، فقال لها :

ـ يا أمه !.. إنى اخاف أن يمثلوا بى بعد القتل !..

فكان جوابها :

ـ يابنى !.. وهل تتألم الشاة من ألم السلخ بعد ذبحها ؟!.. انهض ، وانزع درعك ، والبس ثيابك مشمرة ؟.. فإن من آبائك : أبو بكر ، والزبير.. ومن امهاتك : صفية بنت عبد المطلب ! ..

فنهض عبد الله ، فنزع عن جسده الدرع ، ولبس ثيابه مشمرة ، كما يصنع الأبطال الذين ودعوادنيا الفناء واستقبلوا حياة الشهداء .. وخرج من عند أمه أسماء بطاقة من الفداء جعلته ، ومعه نفر يسير من صفوة أصحابه ، يقاتلون جيشاً جراراً ، اقتحم عليهم المسجد الحرام ، وزحفت جحافله من كل الأبواب .. ودارت بين القلة القليلة والكثرة الكثيرة معركة فريدة ، أبلى فيها عبد الله ـ وظهره مستند إلى الكعبة ـ بلاء حسناً ,. ولم يستطع أعداؤه ، رغم كثرتهم ، أن يصلوا إليه ، حتى سقط عليه حجر من المنجنيق ، فوقع على الأرض ، فأسرعوا إليه ، واحتزوا رأسه ، وحملوه إلى الحجاج بن يوسف فى يوم الثلاثاء ١٤ جمادى الأولى سنة ٧٣هـ أول أكتوبر سنة ٦٩٢م) .

● ففرح الحجاج لهزيمة الثورة التى هددت الدولة الأموية تسع سنوات .

● وقرت عين أسماء بنت أبى بكر لأن ابنها قد عاش كريماً ومات كريماً ... على الدرب الذى سار عليه الشهداء . « فضربة سيف ، فى عز ، خير من لطمة ، فى ذل ! » ـ كما قالت أسماء ـ ؟!..

* * *

وبعد أن اطمأنت الأم القوية الصابرة إلى أن ابنها لم يضعف فى مواطن الشدة ، ولم يتردد فى لحظات الهول .. وانه قد مات ميتة الشهداء الأبطال .. أحست أن بينها وبين الموت مهمة عليها أن تقوم بها حيال هذا البطل الشهيد ..

فرأس ابنها ، بعد أن ذهبوا به إلى الحجاج ، أرسله الحجاج إلى الخليفة عبد الملك بن مروان ، بدمشق ، فأرسله هو الآخر كى يطوفوا به فى المدن والأقاليم .. أما الجثمان فلقد صلبه الحجاج ، قرابة الشهر ، دون أن يسمح بدفنه !..

ولقد خرجت أسماء ، تقودها جواريها ، فذهبت إلى قصر الحجاج ، لتطلب منه أن يأذن بدفن الشهداء .. وعندما دخلت عليه ، لم ترهب سطوته ، ولم تخش قسوته ولا جبروته ، ودار بينهما هذا الحوار :

ـ يا حجاج ! ـ قتلت عبد الله ؟!..

ـ يابنة أبي بكر !.. إني قاتل الملحدين !

ـ بل أنت قاتل المؤمنين الموحدين !

ـ كيف رأيت ما صنعت بابنك ؟!

ـ رأيتك أفسدت عليه دنياه ، وأفسد عليك آخرتك ! ولاضير أن أكرمه الله على يديك ، فقد أهدى رأس يحي بن زكريا إلى بغى من بغايا بنى اسرائيل !..

ثم طلبت إليه أن يأذن لها فى دفنه .. فرفض !..

وعادت أسماء إلى منزلها بتنتظر ، حتى جاء إذن الخليفة عبد الملك بن مروان بإنزال عظام القتلى من على صلبانها ، والسماح لذويها بدفنها .. فأخذت أسماء عظام ابنها عبد الله ، وقد تقطعت أوصاله ، وذهبت رأسه ، فغسلته ، وكفنته ، وصلت عليه ودفنته بعد مضى مايقرب من شهر على استشهاده ؟!..

وهنا أحست الأم أنها قد أكملت رسالتها ، فانتقلت إلى جوار ربها بعد أن دفنت ابنها بأيام !.. ماتت كريمة ، كما عاشت كريمة .. ولا تزال كلماتها لابنها تدوى فى الآذان :

[يابنى ! لا تقبل خطة تخاف على نفسك منها ، خوفاً من القتل !.. فإن كنت على الحق ، وإليه تدعو ، فامض إليه ، فقد قتل عليه أصحابك ! فليس الضعفُ فعل الأحرار ولا أهل الدين .. القتل أحسن من الضعف ، يا بنى !..] .

- ٥ -

غيلان الدمشقى

[استشهد بعد سنة ١٠٦ سنة ٧٢٤ م]

الحياة : موقف ثورى



حياته فى سطور :

* هو : غيلان الدمشقى ـ وفى اسم أبيه خلاف ، فقيل هو : غيلان إبن مسلم ، وقيل غيلان بن مروان ، وقيل غيلان بن يونس .. وكان أبوه مولى من موالى أمير المؤمنين عثمان بن عفان .

* من أصل مصرى ، ويستفاد ذلك من وصف المؤرخين والكتّاب له بأنه كان « قبطياً » ، وهى تعنى « مصرى » .

* كان فى الفقه من أصحاب الحسن البصرى (٢١ ـ ١١٠هـ) واشتهر أمره كصاحب فرقة سميت « الغيلانية » نادت بأن **الإنسان حر مختار فى تصرفاته وصانع لأفعاله** .. وكان غيلان ثانى اثنين أظهرا هذا الرأى وأعلناه فى ظل الدولة الأموية ـ وأولهم « معبد الجهنى » ، ولقد قامت « الغيلانية » بنشاط سياسى هام ضد الأمويين ، وفى عاصمتهم دمشق بالذات التى كان يسكنها غيلان .

* أخذ غيلان مذهبه فى « القدر والحرية والاختيار » عن « الحسن بن محمد بن الحنفية بن على بن أبى طالب » (المتوفى سنة ١٠٠هـ ٧١٨م) .

* كان من الوعاظ والكتّاب والخطباء البلغاء .. قرنه الجاحظ « بابن المقفع » ، و « سهل ابن هارون » ، و « عبد الحميد الكاتب » .. وعده ابن النديم فى الكتّاب المترسلين بعد « عبد الحميد الكاتب » ، وقال : إن رسائله المجموعة تقع فى نحو ألفى ورقة ـ وهى قد ضاعت جميعها ! ـ

* استعان به « عمر بن عبد العزيز » فى تصفية الأموال التى صادرها من أسرته الأموية وردها لبيت مال المسلمين .. ودارت بينهما مناقشات ـ فكرية حول الموقف من الجبر والاختيار .

* عندما تولى الخلافة هشام بن عبد الملك (سنة ١٠٥هـ) طلب اعتقال غيلان ، ففر من دمشق ، ثم اعتقل ، وأحضر له هشام الفقيه «الأوزاعى» كى يناظره ، فأفتى بقتله .. فصلبه هشام بدمشق على باب «كيسان» .

* فرح خصومه الفكريون بقتله ، لموقفه المعادى من نظام بنى أمية ، وكتب أحدهم ــ «رجاء بن حيوة» ــ ، إلى هشام يؤيد قتله إياه ، قائلا : «إن قتله أفضل من قتل ألفين من الروم» ؟!

* كان أستاذه «الحسن بن محمد بن الحنفية» يتنبأ له بهذه النهاية عندما كان يشير إليه إذ رآه فى موسم الحج ويقول : أترون هذا ؟.. هو حجة الله على أهل الشام (الأمويين) .. ولكن الفتى مقتول ؟! [1]

حياته موقف ثورى :

غيلان الدمشقى .. إنسان إذا شئنا أن نلخص حياته ، والعطاء الذى قدمته نفسه فى هذه الحياة ، فى كلمات شديدة الإيجاز ، استطعنا أن نقول : **إنه كان موقفاً ثورياً من كل سلبيات الحياة فى العصر الذى عاش فيه ..**

فالرجل قد شهد قمة التحولات الاجتماعية والسياسية والفكرية التى صنعتها الدولة الأموية بالمجتمع العربى الإسلامى ، والتى انتقلت به من محاولة ثورية اجتهد بها روادها الأول كى تحقق على الأرض فى شبه الجزيرة أحلام الإنسان العربى فى العدل والتحرر والانطلاق ، إلى مجتمع إقطاعى أصبح امتداداً للقيصرية البيزنطية فى دمشق الشام ، رغم الثياب الإسلامية التى حرص الأمويون على بقائها زاهية كى تستر ما تحتها من تحولات ومضامين غريبة عن روح الإسلام ..

---

(١) راجع فى ذلك كله : عيون الأخبار ، لابن قتيبة جـ ٢ ، ص ٣٤٥ طبعة دار الكتب المصرية ، ومفتاح السعادة ، لطاش كبرى زاده ، جـ ٢ . ص ٣٥ طبعة الهند الأولى ، والحيوان للجاحظ جـ ٢ . ص ٧٥ بتحقيق عبد السلام هارون طبعة الحلبى بالقاهرة والفهرست ، لابن النديم ص ١٧٧ طبعة المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة ، ولسان الميزان لابن حجر العسقلانى جـ ٤ ص ٤٢٤ طبعة الهند الأولى ، واللباب فى تهذيب الأنساب ، لابن الأثير جـ ٢ . ص ١٨٦ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٦ هـ ، والملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ٢٢٧ طبعة مكتبة الحسين بالقاهرة ، والمنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل ، لابن المرتضى ، اللوحات ٤٨ ، ٤٩ من المخطوط المصور بدار الكتب المصرية ، وتاريخ العرب : (المطول) لفيليب حتى وآخرين جـ ٢ . ص ٥١٨ طبعة بيروت سنة ١٩٥٣ م .

والمعلومات التى بقيت لنا عن غيلان الدمشقى فى المصادر الأصلية المعتمدة فى تاريخنا وفى كتب الفرق والعقائد والطبقات ، لا تكاد تفى بكتابة ترجمة مهما تكن موجزة عن حياة هذا الإنسان ، ولكن موقفه الثورى المتميز الذى اتخذه زمن حكم الخليفة الأموى العادل « عمر بن عبد العزيز » (٩٩ ـ ١٠٢هـ ٧١٧ ـ ٧٢٠م) هو أبرز مابقى لنا من مواقفه وأحداث حياته ، ومن هذا الموقف نستطيع فى هذه الصفحات أن نقدم بقايا ملامح حياة هذا الإنسان .. تلك الحياة التى كانت بحق تجسيداً لموقف ثورى اتخذه غيلان من سلبيات المجتمع الذى عاش فيه .

النظرية والتطبيق :

فالحياة العربية الإسلامية كانت قد أصيبت يومئذ بحالة من الانفصام بين الفكرية التى يعلن المجتمع إيمانه بها وبين السلوك العملى لكثير من الناس فى ذلك المجتمع .. حتى حسب البعض أن الدولة الأموية ، وبالذات مؤسسها معاوية بن أبى سفيان ، ليسوا بأكثر من جماعة قامت بانقلاب ضد الفكرية السياسية الإسلامية تحت ستار الإسلام ، وأن القوم قد دخلوا الإسلام مرغمين عندما اكتسحهم سيله الجارف ، فأظهروا الانقياد ، وتحينوا الفرصة لاقتناص السلطة ، كى تعود لهم السيادة كما كانت لفرعهم الأموى فى الجاهلية .. كتب فى هذا المعنى نفر من الذين عاصروا الحكم الأموى ، ومن الذين أرخوا من بعد ذلك لتلك الحقبة . (ولقد مر بنا فى الحديث عن عصر أبى ذر الغفارى طرف من هذا الحديث) .

ومن هنا نستطيع أن نقول : إن غيلان الدمشقى عندما كان يكتب ويخطب ويعظ مطالباً الناس بأن يتطابق قولهم مع فعلهم ، وسلوكهم مع فكرهم ، ونظريتهم التى يؤمنون بها مع التطبيق الذى يمارسون تجسيده فى الحياة ، إنه عندما كان يفعل ذلك إنما كان يتخذ موقفاً ثورياً من قسمة هامة من القسمات السلبية التى واجهها المجتمع فى ذلك التاريخ .

فالرجل كان يشهد تفشى تلك الظاهرة ، وخاصة بين العلماء الذين يتصدون للهداية والإرشاد ، ولقد سمّى زمانه هذا « زمن الهرج » ، ونصح من يريد السلامة قائلاً : « **لا تكن كعلماء زمن الهرج ، إن وُعِظُوا أنفوا ، وإن وَعَظوا عنفوا** » ؟! لأنهم كانوا يقولون كاملاً عنيفاً عندما يعظون الغير ، فإن توجه إليهم أحد بالوعظ والحديث عن سلوكهم هم أنفوا من سماعة ، فضلاً عن الانصياع لما يقول .. وفى كلمات بليغة يزيد غيلان هذا الأمر إيضاحاً فيقول : «إنى رأيت قلوب العباد فى الدنيا تخشع لأيسر من هذا ، وتقسو عند هذا ، فانظر إلى

نفسك ، أعبد الله أنت أم عدوه ؟ ! فيارُب متعبد لله بلسانه ، معادٍ له بفعله ، ذلول فى الانسياق إلى عذاب السعير ، فى أُمنيته أضغاث أحلام يعبِّرها بالأمانى والظنون ! ! »[1] .

ويرتبط بموقف غيلان من هذه القضية ، قضية العلاقة بين الفكر والعمل (النظرية والتطبيق) موقفه من قضية الإيمان .. ماهيته ، وشروطه .. فلقد كان الأمويون يشجعون نوعاً من فكر « الإرجاء » يفصل بين الإيمان بالله وبين سلوك الإنسان المؤمن ، فيعتبرونه مؤمناً ذلك الذى لا يلتزم فى سلوكه التزاماً نموذجيا بتعاليم الإسلام ، إذ اعتبروا التصديق بالقلب كافياً فى ذلك ، دونما اشتراط لمطابقة السلوك العملى لهذا التصديق ..

ولقد شجع الأمويون فكر (المرجئة) هذا لأنه كان يدعو إلى ترك الجدل حول أعمالهم وتصرفاتهم ، ويحكم لهم بسلامة العقيدة رغم السلوك العملى الذى كانوا يخالفون به الكثير من قواعد الإسلام .

أما غيلان الدمشقى ، والتيار الفكرى الذى تبعه ـ « الغيلانية » ـ فلقد وقفوا فى الطرف الآخر من هذا الصراع ، وقالوا : « إن الإيمان هو : المعرفة الثابتة بالله عز وجل ، والمحبة له ، والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ من عند الله تعالى » ، فليست المعرفة فقط هى العنصر الوحيد الذى إذا تحصل تحصل الإيمان ، وإنما لابد معها من : « المحبة ، والخضوع والإقرار » ، أى السلوك والانقياد العملى لما آمن به الإنسان .. بل لقد رأوا أن الإيمان متجسد ومتحقق بالسلوك والتطبيق أكثر من تحققه بمجرد المعرفة ، لأن هذه المعرفة الأولى التى يصل بها العقل الإنسانى إلى تصور ذات الخالق ، ليست وليدة الدين والرسالات السماوية ، بل هى ثمرة النظر العقلى ، ولابد من قيامها وحدوثها كشرط للتصديق بالرسالة والرسل المرسلين من عند الله ، ومن هنا رأت « الغيلانية » أن « المعرفة الأولى اضطرارية ، فلذلك لم يجعلوها من الإيمان »[2] .

الإمامة والسياسة :

وفى مواجهة النظام السياسى الأموى الذى حول نظام الحكم فى المجتمع العربى الإسلامى من حكم شورى ، المرجع فيه للأمة بأسرها ، والحق فى توليه لمن تتوافر فيه

---

(١) عيون الأخبار جـ ٢ ، ص ٣٤٥ .

(٢) اللباب فى تهذيب الأنساب جـ ٢ ، ص ١٨٦ .

الشروط ، إلى نظام وراثى شبه ملكى ، وقف غيلان الدمشق ضد الأفكار التى ترى لقبيلة « قريش » ميزة « عرقية » تمتاز بها عن القبائل الأخرى ، فخالف الذين يريدون حصر منصب الإمامة فى « قريش » ، كما انتقد السلوك الأموى الذى يجعل من البيعة الصورية التى يعقدها نفر من الناس لأمير من الأمراء أمراً كافياً فى انتقال مصير الأمة ومقاليدها إلى هذا الأمير ، فاشترط غيلان وأصحابه لصحة انعقاد البيعة بالإمامة حدوث إجماع الأمة على تنصيب هذا الإمام .. ولقد لخص أصحاب كتب المقالات موقفه الفكرى من هذه القضية الهامة بقولهم : إن رأيه فى الإمامة كان : « أنها تصلح فى غير قريش ، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ، ولا تثبت إلا باجماع الأمة »[1] .

* * *

عقيدة الجبر والاستبداد السياسى :

ومن أبرز التحولات الفكرية ، ذات الصلة الوثيقة بالتحولات السياسية ، التى صاحبت الحكم الأموى ، ظهور الفكر الجبرى الذى يرى أن الإنسان لاحول له ولا طول فيما يصدر عنه من أفعال ، وأن أفعاله هذه مخلوقة لله ، ومقدرة من الله للإنسان ، ومحكوم بها عليه سلفاً ، ومن ثم استخدمت هذه العقيدة فى تبرير التحولات السياسية التى بدت غريبة عن نهج المسلمين الأوائل ، والتخفيف من وقع المظالم وبشاعة التطورات الظالمة التى زخر بها المجتمع فى ذلك الحين .. وكان الجبر عقيدة لكثير من العرب فى الجاهلية فجاء الإسلام ليقرر للإنسان الإرادة والاستطاعة والحرية والاختيار .. ثم عاد الأمويون يشجعون الفكر الجبرى كى يبرروا به ما أحدثوه فى حياة الإسلام والمسلمين .

ومن هنا كان انحياز غيلان الدمشق إلى فكر « العدل » ومناداته بأن الإنسان حر مختار ومريد مستطيع ، وخالق لأفعاله ، كان موقفه هذا موقفاً ثورياً يتناول بالنقد والهجوم قسمة من أهم القسمات السلبية التى شهدها مجتمعه فى ذلك الحين ، ولقد كان لغيلان و « الغيلانية » فى هذا المضمار فضل السبق فى الجهر بهذا الفكر والنضال من أجل سيادته فى وجه فكر الجبر والجبريين .. فكثير من الصحابة والتابعين كانوا يؤمنون بحرية الإنسان واختياره ، وغيلان نفسه قد أخذ هذا اللون من ألوان التفكير عن أحد أحفاد على بن أبى

---

(١) الملل والنحل . للشهرستانى جـ ١ . ص ٢٢٧ .

طالب ، وهو «الحسن بن محمد بن الحنفية» ، ولكن غيلان كان ثانى اثنين جهراً بهذا لفكر وأعلناه وناضلا من أجله ، وذلك عندما علت أصوات الجبر والجبرية بتشجيع من الأمويين ، وإذا كان معبد الجهنى قد سبق غيلان بإظهار هذا الرأى ، فإن «الغيلانية» كانت أول فرقة تكونت من حول هذا الاتجاه .. ومن بعد غيلان سلك كثيرون نفس طريقه ، حتى تبلورت لذلك مدرسة فكرية كبرى هى مدرسة «المعتزلة» أهل العدل والتوحيد .. وهم الذين تعد «الغيلانة» تراثهم الأول فى هذا الميدان .

ولقد دارت بين غيلان وبين عمر بن عبد العزيز حول هذه القضية ، قضية فعل الإنسان ، من خلقه ؟؟ الإنسان ؟ أم الله ؟؟ مناقشات ومجادلات ، وفى إحداها ينبه غيلان عمر بن عبد العزيز إلى أن القول بالجبر يفضى بصاحبه إلى نسبة «الجور» إلى الله ، لأنه عندئذ سيحاسب الناس على فعله هو ، وسيدفع بهم إلى ما نهاهم عنه ، وسيكون مكلّفاً لهم مالا طاقة لهم به .. «فهل وجدت يا عمر ، حكيماً يعيب ما صنع ؟! أو يصنع ما يعيب ؟؟ أو يعذب على ماقضى ؟! أو يقضى مايعذب عليه ؟!.. أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يُضِلّ عنه ؟! أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة ؟! ، ويعذبهم على الطاعة ؟!.. أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟! وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب والتكاذب بينهم ؟!.. كفى ببيان هذا بياناً ، وبالعمى عنه عمى» ..!! [1]

وهو هنا يدخل إلى عمر بن عبد العزيز من مدخل «العدل الإلهى» لأن الرجل كان صاحب ضمير دينى شديد الحساسية والتقوى ، ومن هذا المدخل استطاع غيلان الدمشقى أن يضع يده فى يد عمر بن عبد العزيز ـ رغم ما بينهما من خلافات ـ فى تنفيذ عدد من المواقف الاجتماعية فى فترة حكم هذا الخليفة العادل للبلاد .

* * *

مصادرة ممتلكات الأسرة الحاكمة :

عندما بويع عمر بن عبد العزيز بالخلافة ، أتيحت للقوى السياسية والاجتماعية المعارضة لنظام الحكم الأموى فرصة من نوع جديد ، فهذا خليفة أموى ، ولكنه يتحلى بخلق دينى

(١) المنية والأمل .. اللوحة ٤٨ .

وسلوك ذاتى يجعل بالإمكان التعاون معه فى سبيل إصلاح كثير مما أفسد الأمويون ، ورفع بعض المظالم التى فرضها أسلافه وآباؤه ، والاتجاه بسفينة الحكم فى اتجاه مخالف لما أراده أمراء هذه الأسرة الذين حكموا منذ معاوية حتى ذلك التاريخ .

ومن هذه الزاوية ، وفى هذا المناخ السياسى المتميز أدار « الخوارج » حواراً فكرياً مع الخليفة الجديد ، فى فترة زمنية هى أشبه ماتكون « بالهدنة » بين فترتى قتال ، ولما لم يتفق الطرفان بسبب رفض الخليفة إعلان لَعْنِ آبائه ، رغم اقتناعه بظلمهم ، سمح لهم الخليفة بمغادرة العاصمة بسلاحهم إلى حيث يواصلون القتال ضد جيش الدولة ؟!

ومن هذه الزاوية ، وفى هذا المناخ الجديد كتب غيلان الدمشقى إلى عمر بن عبد العزيز ، واستخدم فى كتابته إليه كل أساليب التأثير التى اعتقد أنها كفيلة بدفع الخليفة الجديد إلى الاقتراب أكثر فأكثر من مواقع القوى المعارضة والتيارات المناهضة لمظالم الأمويين .. كتب إليه يقول له : « اعلم ، يا عمر ، أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً ورسماً عافياً .. وربما نجت الأمة بالإمام ، وربما هلكت بالإمام ، فانظر أى الإمامين أنت ؟؟ فإنه تعالى يقول : (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا)[1] ، فهذا إمام هدى ، ومن اتبعه .. وأما الآخر فقال تعالى : (وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ، ويوم القيامة لا ينصرون) .. »[2] فكأنما هو يقول له : إنك الآن فى مفترق الطرق ، وبوسعك أن تكون امتداداً ظالماً لنظام ظالم ، كما أن بوسعك أن تكون انقلاباً عادلاً ضد ذلك النظام الظالم ..

وكما مد عمر يده إلى الخوارج ، مدها إلى غيلان الدمشقى ، فرد على رسالته رداً إيجابياً ، وقال له : يا غيلان « أَعِنِّى على ما أنا فيه » ، وعلى الفور حدد غيلان لنفسه الميدان الذى يريد العمل فيه ، فطلب من الخليفة أن يجعله قائماً على رد « المظالم » والأموال المغتصبة من الأمة ، والتى كان الخلفاء والأمراء الأمويون قد احتازوها منذ علا نجمهم فى خلافة عثمان بن عفان .. فقال غيلان الدمشقى للخليفة : « وَلِّنى بيع الخزائن ورد المظالم » ، فولاه هذه المهمة ، وعهد إليه بتلك المسؤولية[3] .

وكان حجم الثروات المصادرة كبيراً ، فكان فيها مثلا « قطائع » (إقطاعيات) ورثها

---

(١) الأنبياء : ٧٣ .

(٢) القصص : ٤١ .

(٣) المصدر السابق : اللوحة ٤٨ .

الخليفة عن آبائه ، فردها إلى بيت المال ، وقال لمولاه « مزاحم » : « إن أهلى أقطعونى مالم يكن لى أن آخذه ، ولا لهم أن يعطونيه » وكان منها إقطاع « فدك » ، وكانت ملكاً عاماً للدولة منذ عهد الرسول حتى عصر معاوية ، الذى أقطعها لمروان بن الحكم الأموى .. كما كان منها « حلى » زوجته وجواهرها ؟! .. كما كان منها كذلك ملابس حريرية فيها « جوارب من خز » ، وأدوات وتحف « مُنَكّلة »[1] .. وكذلك الثروات والإقطاعات التى احتازها الأمراء والمترفون .. الخ .. الخ .. فكان غيلان الدمشقى يقف لينادى عليها لبيعها ، بل لقد حول عمله هذا إلى ساحة شعبية يلقى فيها عبارات الإدانة للظلم والظلمة ، وإلى مظاهرة سياسية واجتماعية تعرى نظام الحكم الأموى من ثيابه الزائفة التى حاول بها ستر الكثير والقبيح من العورات .. كان ينادى على بضاعته ، ويدعو إليها الناس ويقول : « تعالوا إلى متاع الخونة .. تعالوا إلى متاع الظلمة .. تعالوا إلى متاع من خلف الرسول فى أمته بغير سنته وسيرته .. من يعذرنى ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة هدى ، وهذا يأكل والناس يموتون من الجوع ؟! .. »[2] .

ونجحت كلمات غيلان البليغة فى أن تجعل من رد المظالم الأموية إلى بيت مال المسلمين عملاً سياسياً واجتماعياً ثورياً من الدرجة الأولى ، خصوصاً إذا أدخلنا فى اعتبارنا ظروف ذلك العصر الذى تمت فيه .

* * *

دفع حياته ثمناً لهذا الموقف :

وبالطبع ، فإن أمراء الأسرة الأموية لم يكونوا راضين عن فعل عمر بن عبد العزيز هذا ، فلقد بذلوا جهد الطاقة فى محاولة العدول به عن هذا الطريق ، فأرسلوا إليه عمته ، « فاطمة بنت مروان » كى تثنيه عن عزمه ، ففشلت .. وعقدوا لذلك اجتماعاً ، ولكنه لم يأبه لهم ، وأشار عليه البعض بأن مغبة ذلك عليه غير حسنة ، فالقوم ربما عجلوا بموته إنقاذاً لثرواتهم التى صادرها ، وقالوا له : « إنما نخاف عليك العواقب » يا أمير المؤمنين ؟! فقال

---

(١) د . ضياء الدين الريس (الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية) ص ٢٣٢ ـ ٢٣٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م .
(٢) المنية والأمل ، اللوحة ٤٨ .

لهم : «كل يوم أتقيه وأخافه ، دون يوم القيامة ، لا وقيته ! » ،[1] وعلى كل .. فإن عمر ابن عبد العزيز لم يعمر طويلاً بعد إنجازه هذه الأعمال ؟! .. وعندما آلت الخلافة إلى « هشام ابن عبد الملك » (سنة ١٠٥هـ) قرر أن يصفى الإجراءات الثورية التى أنجزها الخليفة السابق ، وأن يصفى أيضاً الحساب مع العناصر الثورية التى أسهمت فى اتخاذ هذه الإجراءات وتنفيذها ، وفى مقدمة هذه العناصر « غيلان الدمشقى » .

وكان الأمر فيما يتعلق بنية « هشام بن عبد الملك » نحو غيلان أشبه ما يكون بالثأر والانتقام ، ففى زمن عمر بن عبد العزيز ، وعندما كان أمراء بنى أمية فى وضع لايحسدون عليه ، سمع هشام يوماً ، أثناء مروره بأحد ميادين دمشق ، غيلان وهو ينادى على متاعهم المصادر ، وصكت مسامعه عباراته الثورية التى يتناول فيها باللعن والإدانة هؤلاء الأمراء وآباءهم من الخلفاء .. فأسرها هشام فى نفسه ، وقال لخاصته : « هذا يعيبنى ويعيب آبائى ؟! والله إن ظفرت به لأقطعن يديه ورجليه » ، ولذلك بادر هشام بطلب غيلان بمجرد انتقال مقاليد الحكم إلى يديه .. فهرب غيلان من دمشق ، بصحبة رفيق له يدعى « صالح » واجتهد الولاة والعمال وجند الدولة فى البحث عنهما ، حتى استطاعوا العثور عليهما ، فجئ بهما إلى دمشق ، فحُبِسا بها عدة أيام ، ثم أحضر هشام لغيلان الشيخ « الأوزاعى » كى يناظره ، ويصدر فتوى إعدامه . وكان له مادبر وأراد ؟!

وكما كانت حياة غيلان نموذجاً فريداً يجسد الموقف الثورى من سلبيات مجتمعه ، كذلك كان مماته نموذجاً فريداً يجسد سلبيات هذا المجتمع ويدين هذه السلبيات . فعلى « باب كيسان » بمدينة دمشق صلب هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقى ورفيقه صالح ، ثم قطعوا ، أولاً ، أيديهما ، ثم ثنوا بقطع أرجلهما .. وأراد أنصار الدولة الأموية من أصحاب فكرية « الجبر » أن يديروا مع غيلان حواراً فكرياً وهو على صليبه ، بعد قطع يديه ورجليه ، وأن يقولوا له : إن الله هو الذى خلق فعلهم هذا فيه ، فقالوا له : كيف صنع بك ربك ؟! فالتفت إليهم من فوق الصليب ، وخاطبهم وقال : « لعن الله من فعل بى هذا » فنسب إليهم هذا الفعل المنكر الذى فعلوه به ، ونزه عنه وعن مثله الله سبحانه وتعالى ! ..

وأحس صالح صاحب غيلان بالعطش ، فطلب من القائمين حول صليبه شربة ماء ،

---

(١) الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية ص ٢٣٣ .

فرفضوا ، وقال له بعضهم : « لانسقيكم حتى تشربوا من الزقوم » فى جهنم .. ولكن غيلان التفت من فوق صليبه إلى رفيقه ، وقال له : « يزعم هؤلاء أنهم لن يسقونا حتى نشرب من الزقوم » ، كذبوا .. إن الذى نحن فيه لبشير بالجنة ، وبروح الله الذى سنصير إليه بعد ساعة ، فاصبر يا صالح على ما أنت فيه !.. فصبر صالح على آلامه وعطشه ، وعندما أسلم الروح ، استدار غيلان نحوه ، وصلى عليه من فوق الصليب ؟!

وبعد أن فرغ غيلان من الصلاة على جثمان صالح ، استدار إلى الحضور ، وأخذ يمارس رسالته التى طالما قام بها ، من قبل أن يُصلب ، ضد الأمويين ، فقال لهم : قاتلكم الله ، كم من حق أماتوه ؟! وكم من باطل قد أحيوه ؟! وكم من ذليل فى دين الله أعزوه ؟! وكم من عزيز فى دين الله أذلوه ؟! » .

ويبدو أن بعضاً من الذين حضروا ذلك المشهد الفريد فى بشاعته وتأثيره وإيلامه ، قد أخذته الشفقة على غيلان ، فأخذت أسماعهم تنصت لما يقول ، وقلوبهم تخفق لما يلقى من مواعظ وحقائق تدين تصرفات الحكام الأمويين .. فخشى مغبة ذلك أنصار هشام بن عبد الملك ، فذهب بعض من حاشيته إليه ، وقالوا له : « قطعت يدى غيلان ورجليه .. وأطلقت لسانه !؟ .. إنه قد بكّى الناس ونبههم على ما كانوا عنه غافلين » ؟! فبعث هشام ابن عبد الملك من قطع لسان غيلان ؟! فارتفعت روحه إلى بارئها .. بعد أن ظل حتى آخر لحظات حياته قائماً برسالة الإنسان الذى تجسدت فيه وحدة الفكر بالسلوك ، والإيمان بالعدالة للإنسان ، والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى من فوق خشبة الصليب ؟! .

ـ ٦ ـ

الحسن البصرى

[٢١ ـ ١١٠هـ/٦٤٢ ـ ٧٢٨م]

فيلسوف يُشْبِه الأنبيـاء

هو : أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصرى [٢١ ـ ١١٠هـ ٦٤٢ ـ ٧٢٨م] .. واحد من أبرز العلماء الأعلام ، والمفكرين المصلحين ، والساسة الزهاد فى تراث أمتنا العربية الاسلامية وتاريخها .. وهو أبرز علماء عصره على الإطلاق !..

وإذا كان بعض أعلام التراث والتاريخ قد اختلطت وقائع حياتهم بالأساطير ، فإن واقع حياة الحسن البصرى ووقائعها تبلغ فى العظمة درجة الإغراب ، حتى ليحسبها البعض أسطورة من الأساطير !..

● فلم يكن عربي الأصل ، إذ كان أبوه ـ يسار ـ من سبى « ميسان » ـ وهى « كورة » بين البصرة وواسط ـ وكانت أمه : « خيرة » مولاة لأم سلمة ، زوج الرسول ، عليه الصلاة والسلام ـ ومع أنه لم يكن عربى الأصل ، فلقد بلغ فى علوم العربية والإسلام إلى الحد الذى أصبح فيه الانتساب إليه جواز مرور وإجازة اعتماد للعلماء !... وهو من التابعين ـ وليس من جيل الصحابة ـ ومع ذلك بلغ فى الفصاحة وجمال الترتيل للقرآن والحديث فى مسائل العلم إلى الحد الذى جعل أم المؤمنين عائشة ، رضى الله عنها ، تقول ، عندما سمعته : « من هذا الذى يشبه كلامه كلام الأنبياء ؟! » .

● وهو لم يكن ، فقط ، واحداً من ثقاة المحدثين والرواة للحديث النبوى الشريف ، وإنما كان رأس أول مدرسة للتاريخ العربى الإسلامى على الإطلاق !.. فالناظرون فى كتب التاريخ القديمة ومصادره الأولى فى تراثنا وحضارتنا يرون ، عند التأمل ، أن الحسن البصرى وتلامذته هم نواة أول مدرسة روت أحداث هذا التاريخ .. وكانت أحداث التاريخ السياسى الإسلامى ، بما فيه من صراعات على الخلافة والإمارة ، فى مقدمة الأحداث التى حظيت بالرواية والنقد من قبل الحسن البصرى ومدرسته... وكانت « الحروب » تسمى : « الدماء » ، و « الثورات » تسمى : « الفتن » ! ولريادة الحسن البصرى وتبحره فى تاريخ

« الحروب » و « الثورات » ، تحدث عنه المؤرخون فقالوا : إنه كان عالماً فى « الفتن » و « الدماء » .. أى عالماً فى تاريخ « الثورات » و « الحروب » ؟! ..

● وكان الحسن البصرى فى معسكر المعارضة لمظالم الدولة الأموية ، فلم يؤيد من خلفائها إلا عمر بن عبد العزيز [٦٢ – ١٠١هـ ٦٨١ – ٧٢٠م] إذ تولى قضاء البصرة فى عهده ، وكان له ناصحاً ، يكتب إليه الرسائل قبل وبعد توليه إمارة المؤمنين .. لكن معارضة الحسن البصرى للدولة الأموية لم تصل إلى درجة الثورة وحمل السلاح ضد هذه الدولة ، لا لأنه كان ضد الثورة عليها ، وإنما لأنه كان – كمؤرخ – يدرك ماجرته الثورات الفاشلة من مآسى وآلام على الثوار ، بل وعلى عامة الناس .. فكان يشترط لتأييده للثورة ان تجتمع لأصحابها أسباب النصر ، أو مايرجح الانتصار .. ولقد تعرض الحسن البصرى لمتاعب جمة ، من قبل الثوار ، بسبب موقفه هذا : لأنهم كانوا يحرصون الحرص كله على كلمة تأييد منه لهباتهم وانتفاضاتهم ضد الأمويين ، ويرون فى ذلك حافزاً للعامة والجماهير على الانخراط فى الثورة ، كما يرون فيه ضغطاً أدبياً يشل تردد المترددين ! ..

ومع ذلك فلم يسلم الحسن البصرى من أذى بنى أمية واضطهاد عمالهم على العراق ، وخاصة أذى الحجاج بن يوسف الثقفى [٤٠ – ٩٥هـ ٦٦٠ – ٧١٤م] .. فقطعوا عنه العطاء – (المعاش) – وأحاطوه بالعيون والجواسيس .. بل لقد هرب عندما هموا بسجنه ، حتى ماتت ابنته فلم يصل إليها ولم يحضر مواراتها التراب ! ..

ولكن ذلك لم يمنعه من المعارضة والرفض لمظالم الدولة الأموية والإدانة لتجاوزاتها عن نهج الخلافة الراشدة .. فكان يدين حكم معاوية بن أبى سفيان [٤١ – ٦٠هـ ٦٦١ – ٦٨٠م] ويسب الحجاج بن يوسف الثقفى ، علناً ، وعلى الملأ ، فيقول : « يا أخبث الأخبثين وأفسق الفاسقين .. أما أهل السماء فمقتوك ، وأما أهل الأرض فغروك ! » .. وعندما كان فقهاء الدولة ووعاظ السلاطين ينهون الناس عن ذم الحكام ، بدعوى أن هذا الذم « غيبة » ينهى عنها الاسلام ، كان الحسن البصرى يفتى : « ليس للفاسق المعلن غيبة ! ولا لأهل الأهواء والبدع غيبة ! ولا للسلطان الجائر غيبة ! ! .. » فأعمالهم ملك للرأى العام ، يبحثها ويصدر فيها الأحكام ؟! ..

وعندما كان فقهاء السلاطين هؤلاء يجتهدون لإلهاء الناس بالفروع عن الجوهر والأصول وسياسة الأمة وحكمها ، فيجعلون من « الفقه » علماً يبحث فى طهارة أو نجاسة دم البراغيث ! .. كان الحسن البصرى يعجب ويتعجب ويقول : « يا عجباً ممن يلغ فى دماء

المسلمين كأنه كلب ، ثم يسأل عن دم البراغيث ؟! »[1] .

● وعندما أخذت الدولة الأموية تبرر مظالمها وتحويلها الخلافة من « الشورى الراشدة » إلى « الملك العضود » بفلسفة « الجبر والجبرية » ، تصدى الحسن البصرى ، كإمام لمدرسة [أهل العدل والتوحيد] ، لفلسفة « الجبر » هذه ، فدافع عن حرية الإنسان واختياره ، وكشف الوجه المشرق للإسلام عندما انحاز إلى الحرية والاختيار .. وكانت رسالته فى « القدر » أثراً من آثار موقفه الفكرى هذا ، وشاهده عليه ، بل لقد ظلت أقدم شاهد على فكر الحرية والاختيار فى تراثنا العربى الإسلامى على الإطلاق !..

* * *

لكن بعض الناس يشكك فى انحياز الحسن البصرى إلى معسكر القائلين بالحرية والاختيار ـ (القدر) ـ رغم أن المعتزلة يؤكدون هذا الانحياز ، مستشهدين برسالته هذه التى كتبها فى (القدر) ، ومن ثم نراهم يضعونه فى الطبقة الثالثة ـ (الجيل الثالث) ـ من طبقات أعلامهم ، وهى الطبقة التى تضم التابعين .. يشكك البعض فى ذلك ويقولون : «كان أهل القدر ينتحلون الحسن بن أبى الحسن .. وكان قوله مخالفاً لهم » .. وهناك من يقول : إنه قال بالقدر ثم عدل ورجع عن القول به[2] !.. الأمر الذى يشكك فى نسبة (رسالة القدر) إليه ، أو على الأقل يلقى ظلال الشك على تمثيلها لموقفه الجديد فى هذا الموضوع !..

ولكن الدراسة لأسس هذا الخلاف حول الحسن البصرى تؤكد أن الرجل كان من أئمة الذين قالوا بالقدر ـ أى قدرة الإنسان وحريته واختياره ـ على مذهب أهل العدل والتوحيد .. أما الشكوك التى أحاطت بانحيازه لهذا الموقف فإن مصدرها الشبهة ليس إلا ؟!..

فابن سعد يروى فى (الطبقات الكبرى) عن « أيوب » قوله : « أنا نازلت الحسن فى القدر غير مرة ، حتى خوفته السلطان ، فقال : لا أعود فيه بعد اليوم .. » كما يقول « أيوب » : « أدركت الحسن والله وما يقوله » .. أى ما يقول القدر .. ويروى مثل هذا الكلام عن « حميد الطويل » .. فلقد كان « أيوب » و « حميد » ـ وهما من الرواة أصحاب الحسن البصرى ـ يريان فى القول بالقدر « العيب الوحيد » الذى يمكن أن يعاب به الحسن ،

---

(١) د . محمد عمارة [الإسلام وفلسفة الحكم] ص ٦٥٤ ـ ٦٦٢ . طبعة بيروت ـ الثانية ـ سنة ١٩٧٩ م .

(٢) [طبقات ابن سعد] جـ ٧ ق ١ ص ١٢٧ . طبعة دار التحرير القاهرة .

يقول «أيوب» : «لا أعلم أحدا يستطيع أن يعيب الحسن إلا به ـ» أى بالقدر .. ويتحدث «أبو هلال» فيقول : «سمعت حميداً وأيوب يتكلمان ، فسمعت حميداً يقول لأيوب : لوددت أنه قسم علينا غرم وأن الحسن لم يتكلم بالذى تكلم به .. قال أيوب : يعنى فى القدر .. »[1] .

كما يروى «حماد» عن «أيوب» قوله : «ما أعيانى الحسن فى شىء ما أعيانى فى القدر ، حتى خوفته بالسلطان »[2] .. «فأيوب» ـ الراوية ، وصاحب الحسن ـ قد خوف الحسن ، بعد أن أعياه أمره فى القول بالقدر ، خوفه بالسلطان ، حتى ترك القول به ، وقال : لا أعود فيه بعد اليوم !..

تلك هى النصوص والوقائع التى فهم منها البعض رجوع الحسن البصرى عن القول بالقدر والحرية والاختيار .. لكن الأمر لم يكن على هذا النحو الذى فهمه هذا البعض !.. فأيوب وحميد .. مثل الحسن ، يقولون جميعاً بالقدر !.. وهم جميعاً من أعلام مدرسة أهل العدل والتوحيد .. وأيوب قد خوف الحسن من القول بالقدر ، أى من إعلان القول بالقدر وإذاعته والجهر به وإظهاره ، اشفاقاً عليه من سطوة السلطان ، سلطان بنى أمية ، وليس عن مخالفة له فى الرأى وتهديد له بإبلاغ السلطان عنه ، فهو يخوفه من السلطان لا بالسلطان !..

ويضع أبو القاسم البلخى يدنا على هذه الحقيقة عندما يقول : إن «أيوب لم يخوفه بالسلطان على سبيل السعاية به إليه . كان أعظم قدراً من ذلك . ولكنه خوفه لسطوة عليه إن علم به ، هذا على جهة النصح له ، لأن بنى أمية كانت مجمعة على الإجبار ـ إلا من عصم الله ! ـ »[3] .

وعلى ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نفهم معنى قول الحسن البصرى : «لا أعود فيه بعد اليوم» .. أى لا أعلنه الإعلان الذى يعرضنى لعقاب السلطان ، وأن نفهم كذلك معنى قول أيوب : «أدركت الحسن والله ومايقوله !» فالحسن البصرى كان ، بلا جدال ولاشك ، من أوائل الذين قالوا بالقدر ، على مذهب أهل العدل والتوحيد .. كل مافى الأمر أنه قد اختلف مع المعتزلة ـ وهم التيار الأساسى ، فى هذه المدرسة الفكرية ، الذى انشق على الحسن البصرى ـ اختلف معهم فى أحد أصولهم الفكرية ، وهو أصل : «المنزلة بين المنزلتين» ..

---

(١) المصدر السابق . جـ٧ ق١ ص١٢٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ص٨٣ . تحقيق : فؤاد سيد . طبعة تونسة سنة ١٩٧٢ م .

(٣) المصدر السابق . ص٨٣ .

لكن ظل الاتفاق قائماً وراسخا بين أعلام تيار العدل والتوحيد ، بالمعنى الواسع لهذا التيار ، فى هذين الأصلين : أصل [العدل] - الذى يعنى القول بالقدر والحرية والمسئولية والاختيار - وأصل [التوحيد] الذى يعنى الذهاب فى تنزيه الذات الإلهية عن مشابهة المحدثات إلى حد التجريد ..

وعلى ضوء هذه الحقيقة نفهم لماذا ذكر المعتزلة الحسن البصرى فى الطبقة الثالثة - (الجيل الثالث) - من طبقات رجالهم ، ونفهم كذلك قول الذين أرخوا الفرق المعتزلة عندما يذكرون « فرقة الحسنية » - نسبة للحسن البصرى - كإحدى فرق المعتزلة [1] ..

وأيضاً .. نبلغ درجة الاطمئنان فى صحة نسبة [رسالة القدر] إلى صاحبها الحسن البصرى .. ذلك العلم الشامخ ، الذى يحسب المرء أن جميع علماء عصره قد خرجوا من تحت عباءته .. عباءة ذلك العالم الناسك العظيم ! ..

---

(١) الخوارزمى [مفاتيح العلوم] ص ١٨ طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ .



- ٧ -

عمرو بن عبيد

[٨٠ - ١٤٤هـ/٦٩٩ - ٧٦١م]

الزاهد .. الثائر .. الفيلسوف

● علامة بارزة على طريق تطور العقل العربي المسلم .. وعلم من الأعلام الذين صنعوا النشأة الأولى للتيار العقلانى فى تراثنا ، قبل أن تعرف العربية حركة الترجمة عن اليونان ..

● وثائر فى سبيل العدل والشورى ، تميز بنظرة خاصة لقضية الثورة ، ركزت على ضرورة الاستعداد والتمكن والإعداد ، ورفضت الفوضى والتمردات ..

● ومع ذلك فهو زاهد .. ناسك .. عابد ..... سلكه الزهاد والمتنسكون فى سلك أئمتهم ، كما تزينت باسمه صحائف الفلاسفة والمتكلمين والثوار !..

فلقد ذهب إلى بيت الله الحرام ـ من البصرة ـ للحج ، ماشياً على قدميه أربعين مرة ، فى أربعين سنة ، ومعه راحلته ـ جمله ـ مخصصا إياه لركوب الفقراء والضعفاء !

وضرب الناس المثل بزهده فى المال ـ رغم فقره وحاجته ـ فقبل أن يلى ابو جعفر المنصور (٩٥ـ١٥٨هـ ٧١٤ ـ ٧٧٥م) الخلافة ، كان تلميذاً له ، وكان يجمع له نفقاته ، فلما أصبح المنصور خليفة ، اختلفا ، ورفض صاحبنا أموال المنصور .. ولما عرض عليه خالد بن صفوان ـ وهو من أصحابه ـ مالاً يقضى به حوائجه ، رفض ، ودار بينهما هذا الحوار :

ـ لم لا تأخذ منى مالاً ، فتقضى دينا ، إن كان عليك ، وتصل رحمك ؟!

ـ أما دين : فليس على .. وأما صلة رحمى : فلا يجب على وليس عندى !

ـ فما يمنعك أن تأخذ منى ؟!

ـ يمنعنى : أنه لم يأخذ أحد من أحد شيئاً إلا ذل له !.. وأنا ، والله ، اكره أن أذل لك ؟!..

● ووضعه البلغاء على رأس الذين أبدعوا فى علوم العربية لوناً جديداً من ألوان البلاغة ..

بلاغة الموعظة والجدل والمناظرة التى نشأت مع نشأة الجدل بين علماء الكلام .. وهو قد عرف هذه البلاغة عندما سئل عنها فقال :

« إنها تقرير حجة الله فى عقول المكلفين ، وتخفيف المئونة على المستمعين ، وتزيين تلك المعانى فى قلوب المريدين ، بالألفاظ المستحسنة فى الآذان ، المقبولة عند الأذهان ، رغبة فى سرعة استجابتهم ، ونفى الشواغل فى قلوبهم ، بالموعظة الحسنة ، من الكتاب والسنة !.. » .. وهى بلاغة كان يبكى عند سماعها السامعون .

● وذكر له جامعو الحكم والمواعظ درراً ازدانت بها صفحاتهم ، من مثل قوله : « ذكر غضب الرب يمنع من الغضب ! » .

وقوله :

« اللهم اغننى بالافتقار إليك ، ولا تفقرنى بالاستغناء عنك !.. اللهم اعنى على الدنيا بالقناعة ، وعلى الدين بالعصمة ! » .

وقوله :

« أعيتنى ثلاث خلال : تركى مالا يعنينى !.. ودرهم من حلال !.. وأخ إذا احتجت إلى ما فى يده بذله لى ؟! » .

● وتذكره مصادر التاريخ العربى الأولى ، واحداً من الرواة ، ونقاد الروايات التاريخية ، وعالماً بالسير والملاحم وأنباء الثورات والحروب ..

● وذكر له الثوار كلماته الجامعة التى قالها عندما رأى رجال الشرطة فى الدولة الأموية يسوقون إلى السجن رجلاً فقيراً هزيلاً ، لأنه سرق مالاً قليلاً ، ثم عادوا به يقطعون يده ، ومن حولهم تجمهر الناس يستطلعون .. فسأل صاحبنا :

ـ ما هذا ؟!

ـ إنه سارق يقطعون يده ..

ـ لا إله إلا الله !.. سارق السر يقطعه سارق العلانية ؟!..

* * *

● أما صاحبنا هذا .. فهو : أبو عثمان ، عمرو بن عبيد « ٨٠ ـ ١٤٤هـ ٦٩٩ ـ

٧٦١م » . كان أبوه : عبيد بن باب ، واحداً من الموالى ، الذين أتت بهم إلى « البصرة » فتوحات العرب المسلمين لمدن فارس ، ومدينة « كابل » . الافغانية على وجه التحديد .. كان من موالى بنى العدوية ، من قبيلة تميم ..

● وأغلب الظن أن مولده كان بالبصرة .. ففيها كان أبوه أحد الذين احترفوا صناعة النسيج .. ثم ترك هذه الصناعة إلى التجارة .. ثم هجر التجارة ليعمل جندياً فى شرطة طاغية العراق ، على عهد بنى أمية : الحجاج بن يوسف الثقفى (٤٠ ـ ٩٥هـ ٦٦٠ ـ ٧١٤م) .. ومع الحجاج وتحت سلطته أصبح عبيد بن باب واحداً من جهاز الدولة الظالمة وسوطاً من سياط الحجاج التى تلهب ظهور المسلمين .. وفى مواجهة الحجاج وتسلطه برز عمرو بن عبيد عالماً زاهداً ورعاً ، وأيضاً ثائراً ينشد عودة « الشورى » إلى المجتمع ، ورجوع « العدل » أساساً للحكم بين الناس .. حتى لقد أصبح مع والده : التجسيد للنقيض مع النقيض ! .. وكان عبيد بن باب إذا مامر على الناس وبصحبته ابنه عمرو ، أشار الناس إلى الأب وقالوا : هذا شر الناس ، أبو خير الناس ؟! »[1] .

النشأة الأولى ..

وكما هى العادة .. فإن مصادر التاريخ ومراجعه لاتلبى حاجة الباحث عن النشأة الأولى لعمرو ابن عبيد .. ففجأة نلتقى به واحداً من أبرز اصحاب الحسن البصرى (٢١ ـ ١١٠هـ ٦٤٢ ـ ٧٢٨م) ذلك الزاهد الثائر العالم الذى تنازعت فرق المسلمين ومدارسهم الفكرية عليه ، تريد كل واحدة أن تنسبه إلى أئمتها واعلامها .. والذى خرجت من تحت عباءته ومن حلقة درسه بمسجد البصرة ـ ثورات وهبات وانتفاضات واحزاب وفرق وتيارات ! !

نلتقى بعمرو بن عبيد واحداً من ابرز اصحاب الحسن البصرى وشهود حلقته ومدرسته فى مسجد البصرة .. وكانت قد تبلورت لهذه المدرسة ، فى النصف الثانى من القرن الأول

---

(١) انظر : ابن قتيبة (المعارف) ص ٢١٢ . تحقيق دكتور ثروت عكاشة . طبعة دار المعارف القاهرة . و (عيون الأخبار) مجلد ١ ص ٥٦ ومجلد ٢ ص ١٧٠ ، ١٧١ . طبعة دار الكتب . القاهرة . و : الشريف المرتضى (أمال المرتضى) ق ١ ص ١٦٩ ، ١٧٠ . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م . (رسائل الجاحظ) جـ ١ ص ١٦١ ، ١٦٢ تحقيق عبد السلام هارون . طبعة القاهرة . و (البيان والتبين) ـ للجاحظ ـ جـ ٣ ص ٢٧١ تحقيق عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ م . و : ابن المرتضى (المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل) (باب ذكر المعتزلة) ص ٢٢ . تحقيق توما ارنولد ، طبعة حيدر آباد ـ الهند ـ سنة ١٣١٦ هـ .

الهجرى ، ملامح فكرية ميزتها عن غيرها من التيارات التى كانت تتصارع فى الساحة بالمجتمع العربى على عهد الأمويين ..

● فالأمويون ـ منذ عهد معاوية بن أبي سفيان (٢٠ ـ ٦٠هـ ٦٠٣ ـ ٦٨٠م) اشاعوا فكرة « الجبر » وشجعوا القائلين به ، كى يبرروا التغيرات التى احدثوها فى نظام الحكم ، الذى حولوه من الشورى والاختيار إلى الملك الوراثى .. وكى يبرروا كذلك المظالم الاجتماعية والسياسية والاضطهادات التى اصابوا بها خصومهم ، والتى بلغت قمتها فى القتل الجماعى للخوارج ، والمحنة الدائمة للشيعة ، ومأساة استشهاد الحسين فى كربلاء ..

وأمام فكرة « الجبر » هذه ، أخذت مدرسة الحسن البصرى تشيع الفكر الإسلامى النقى ، الذى ينحاز بالكامل إلى حرية الإنسان واختياره ومسئوليته .. واتهمت دعاة « الجبر » بأنهم يلحقون شبهة « الجور » بالذات الإلهية ، إن هى حاسبت الناس على أعمال هى التى « أجبرتهم » على اتيانها .. « فالعدل » ـ وهو من صفات الله ـ يقتضى تقرير الحرية والاختيار والمسئولية للانسان ..

وفى تيار (أهل العدل) هذا نجد عمرو بن عبيد واحداً من ابرز الأعلام .. بل لقد أكدت المصادر الأولى لتاريخ هذا التيار أن رائده كان هو الفيلسوف الثائر معبد الجهنى ، عبد الله بن حكيم (المتوفى سنة ٨٠ أو سنة ٩٠هـ) .. وان الذى قاد هذا التيار ، بالبصرة ، بعد معبد الجهنى ، هو عمرو بن عبيد .. بل تذكر هذه المصادر أن تيار (أهل العدل) قد قوى وزاد أنصاره عندما تولى عمرو بن عبيد قيادته ، ذلك ان زهده وورعه ونبوغه قد اجتذب إلى صفوف ذلك التيار انصاراً كثيرين .. وبعبارة القدماء : فإن أهل البصرة قد اعتنقوا هذا الفكر « لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله ! »[1] .

● والأمويون ـ كذلك ـ شجعوا تلك الفرقة التى سميت « بالمرجئة » ، والتى أرادت صرف الناس عن الجدل حول عقائد بنى أمية ، بصرفهم عن ربط الأعمال بالاعتقادات ، والفصل بين النظرية والتطبيق ! .. فلم يكن هناك من ينكر أن حكام بنى أمية يرتكبون الظلم ويقترفون السيئات ويفعلون الذنوب الكبائر.. وأمام هذه الحقيقة حكم الخوارج عليهم بالكفر.. فطالب (المرجئة) بإرجاء الحكم على العقائد ، والفصل بين العمل وبين الاعتقاد ، وارجاء كل ذلك إلى حساب الله سبحانه يوم الدين !

---

(١) (صحيح مسلم) بشرح النووى. جـ١ ص١٥٣ . طبعة القاهرة (ط محمود توفيق) بدون تاريخ.

ولقد تحفظ تيار العدل ـ وفيه عمرو بن عبيد ـ على تطرف الخوارج ، ثم رفض تبرير (المرجئة) ، وحكم على مرتكبي الذنوب الكبائر ، غير التائبين منها ، بالفسق والنفاق ..

● ولقد شاعت فى المجتمع يومئذ بقايا افكار المذاهب والديانات القديمة التى تميل إلى تشبيه الذات الإلهية بالمخلوقات والاشياء ، وتتحدث عن « حلول » هذه الذات و « اتحادها » بغيرها من الاشياء ...

وأمام تيار « التشبيه » هذا قدم أهل (العدل) صياغاتهم الفكرية التى عرضت نقاء فكرة التوحيد كما جاءت فى القرآن ، فرفضوا كل مايؤدى إلى إلحاق شبهة التشبيه والتجسيد والحلول والاتحاد بذات المولى سبحانه ، وأرسوا دعائم فكر التنزيه والتجريد فى العلوم الالهية ، لبنة أولى ودعامة اساسية من اللبنات والدعائم التى قام عليها علم التوحيد الاسلامى ..

ومن هنا كانت شهرة هذا التيار باسم (أهل العدل والتوحيد) .. أى القائلون بالحرية والاختيار للإنسان ، والتنزيه للذات الإلهية عن مشابهة المخلوقات ..

هكذا نلتقى بعمرو بن عبيد علماً من اعلام أهل (العدل والتوحيد) ..

فى قيادة المعتزلة :

حتى إذا كان العقد الأول من القرن الثانى الهجرى ، جاء إلى البصرة ـ من المدينة ـ واصل ابن عطاء (٨٠ ـ ١٣١هـ ٦٩٩ ـ ٧٤٨م) وهو من دعاة (العدل والتوحيد) .. ولكنه جاء يبشر بإضافة جديدة فيما يتعلق بالموقف من بنى أمية وتقييم اعمالهم ومايترتب عليها .. فهو مثل رفاقه . يرفض تطرف (الخوارج) وتفريط (المرجئة) .. ولكنه يرفض كذلك الاكتفاء بوصف مرتكبي الذنوب الكبائر بصفة (النفاق) .. فهم ، عنده . ليسوا كفرة ، لأنهم يرثون ويورثون ، ويدفنون فى مقابر المسلمين الخ .. وهم ليسوا منافقين ، لأنهم اصحاب مظالم معلنة .. وهم ليسوا بمؤمنين ، لأنهم افتقروا إلى الاتصاف بصفات المؤمنين كما حددها القرآن الكريم .. إذن فهم فى موقف وسط بين الكافرين والمؤمنين ، وفى (منزلة بين المنزلتين) اللتين ينزلها أهل الكفر وأهل الايمان ..

وفى حلقة الحسن البصرى ، بمسجد البصرة ، عرض واصل افكاره .. ودار من حولها الجدل .. فتبعه فريق من العلماء والطلاب .. ودارت بينه وبين عمرو بين عبيد مناظرة حامية وشهيرة ، افضت إلى انتصار واصل ، فتبعه عمرو ، وانخرط معه فى قيادة تيار « المنشقين »

على حلقة الحسن البصرى « المعتزلين » لمذهبه فى الموقف من بنى أمية ومرتكبى المظالم والذنوب الكبائر.. وسموا ، منذ ذلك الحين ، ولذلك السبب بـ (المعتزلة) أهل العدل والتوحيد ..

وكان عمرو بن عبيد أبرز قادة المعتزلة فى البصرة .. والرجل الثانى فى مدرستهم الفكرية ـ بعد واصل ـ على الاطلاق ..

وعندما توفى واصل بن عطاء (١٣١هـ ٧٤٨م) تولى عمرو بن عبيد القيادة السياسية والفكرية لتيار المعتزلة .. وكان ذلك التيار قد اجتذب إلى صفوفه ـ بعد وضوح تشدده فى معارضة مظالم بنى أمية وظلمهم ـ أنصاراً جدداً كثيرين ، وخاصة من شيعة آل البيت ، فانخرط فى (الاعتزال) شباب آل البيت وفتيانهم ، متخلين بذلك عن نهج الشيعة الإمامية الذى بشر به قائدها جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٤٨هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥م) فى القعود عن الثورة والتحذير من عواقبها .. كما انضم إلى الاعتزال أيضاً شباب بنى هاشم ، ومنهم العباسيون ، وكان ضمن الذين انضموا وتتلمذوا على يدى عمرو بن عبيد : أبو جعفر المنصور (٩٥ ـ ١٥٨هـ ٧١٤ ـ ٧٧٥م) قبل أن يتولى الخلافة العباسية .. بل كان ـ كما قدمنا ـ يتولى جمع نفقات عمرو من المريدين ، ويظهر الميل الشديد له ، ويكن له أعظم الود والاجلال والتوقير..

مع الثورة ضد بنى أمية :

ورغم أن عمرو بن عبيد ، وعدداً كبيراً من قادة (المعتزلة) كانوا ينحدرون من أصول عرقية غير عربية ـ (موالى) ـ إلا أن مواقفهم الفكرية والسياسية قد برئت من الفكر الشعوبى المعادى للعروبة ، بل لقد بشروا ببواكير الفكر القومى العربى ، عندما رفضوا كلا من الشعوبية والعصبية العربية الضيقة الافق ، التى استثمرها بنو أمية ، واضطهدوا تحت ستارها ابناء الشعوب التى فتح العرب والمسلمون بلادها .. وقدم المعتزلة بديلاً جديداً لهذين الموقفين المتطرفين ، والخاطئين ، عندما بشروا بمفهوم حضارى للعروبة ينظرون من خلاله للعادات والتقاليد والثقافة باعتبارها صلات ووشائج تفوق فى قوة توحيدها وتأليفها بين الناس قوة الأنساب والعروق والأرحام .. وبعبارة الجاحظ [١٦٣ ـ ٢٢٥هـ ٧٨٠ ـ ٨٦٩م] ـ وهو من أعلام المعتزلة ـ فإن هذه الروابط الحضارية ، بالنسبة للعرب والذين تعربوا ، هى بمثابة الرحم الواحد ، ولدتهم منه العروبة ولادة جديدة ، كى يؤلفوا معا مجتمعهم الواحد والجديد !

ومن هنا فلم يتعصب عمرو بن عبيد ، ولم تتعصب المعتزلة ضد الأمويين .. عارضوهم .. نعم .. وثاروا ضدهم .. ولكن دون تعصب يطمس الايجابيات ويغفل عن نقاط الاتفاق والالتقاء ..

فعندما تولى الخلافة الخليفة الأموى العادل عمر بن عبد العزيز (٦١ ـ ١٠٢هـ ٦٨١ ـ ٧٣٠م) أيده المعتزلة ، وساندوه ، وتولى غيلان الدمشقى (المقتول بعد سنة ١٠٦هـ) معاونته فى مصادرة أموال أمراء بنى أمية وبيعها فى مزاد عام ، لحساب الأمة ، فى ميادين دمشق .. وعندما تساءل البعض : كيف تعترف بإمامة عمر بن عبد العزيز ، وهو قد تولى الخلافة بالميراث ، ودون شورى ؟!.. كان جواب عمرو بن عبيد فى تشخيص هذا الوضع « الدستورى » الفريد : لقد « أخذ عمر بن عبد العزيز الخلافة بغير حقها ، ولا باستحقاق لها ـ ولكنه استحقها بالعدل حين اخذها ! »[1] فهو لم يصبح إماما بالتفويض والبيعة المتقدمة من قادة الامة ، ولكنه اصبح اماماً بالرضا المتجدد من أهل الفضل والحل والعقد ، الذين ناصروه ، واثنوا على ما أحدث فى الدولة والمجتمع من تحولات[2] ..

وعندما انخرط الأمير الأموى : يزيد بن الوليد (٨٦ ـ ١٢٦هـ ٧٠٥ ـ ٧٤٤م) فى تيار (المعتزلة) ، وعقدوا له البيعة بالاختيار ، ثم ثاروا تحت قيادته ضد حكم الخليفة الاموى الماجن : الوليد بن يزيد (٨٨ ـ ١٢٦هـ ٧٠٧ ـ ٧٤٤م) لم يتردد عمرو بن عبيد ـ وهو بالعراق ـ فى تأييد الثورة التى قامت بدمشق الشام ، ومساندتها ، فدعا اصحابه إلى تكوين جيش يقوده هو ، يخرجون به إلى الشام ، ثائرين ، ناصرين للثوار الذين يقودهم امير اموى .. وقال عمرو لاصحابه : « تهيأوا حتى نخرج إلى هذا الرجل فنعينه على امره !.. »[3] .

وعندما سئل عمرو بن عبيد عن تقييمه لفترة حكم هذا الخليفة الأموى الثائر ، وعن استحقاقه صفة « الإمامة » بشروط المعتزلة لها وفيها ، كان جوابه : « انه الكامل ! عمل بالعدل ! وبدأ بنفسه ، وقتل ابن عمه فى طاعة الله ، وصار نكالا على أهل بيته ، ونقص من اعطياتهم مازادته الجبابرة ، وجعل فى عهده شرطاً ، ولم يجعله جزما .. »[4] .

فمؤهلات هذا الأمير الثائر ، التى استحق بها الامامة على مذهب عمرو بن عبيد :

---

(١) المسعودى (مروج الذهب) جـ٢ ص ١٥٢ . طبعة دار التحرير . القاهره سنة ١٩٦٦ م .

(٢) القاضى عبدالجبار بن أحمد (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) جـ ٢٠ ق ص ١٥٠ . طبعة القاهرة .

(٣) البلخى (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ١١٣ . تحقيق فؤاد سيد . طبعة تونس سنة ١٩٧٢ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١١٣ .

● العدل .. وهو قد مارسه ، وبدأ فيه بنفسه ..

● وقاد الثورة ضد امراء بيته الأموى .. وقتل خليفتهم : ابن عمه ..

● واقتص للناس من بنى امية ..

● واعاد توزيع الثروات بالعدل ، وانقص الأعطيات التى زادها الجبابرة من خلفاء الأمويين ..

● وعندما بايعه الناس بالخلافة ، جعل عهد بيعته واستمرارها مشروطاً بطاعته لله ، وعدله فى المجتمع ، وقيامه بالعدل بين الناس ، ولم يجعلها بيعه جازمة مؤبدة كما كان يفعل سابقوه !

ومن هنا فهو إمام .. وامام كامل .. كما يقول عمرو بن عبيد ..

ومن هنا فهو معدود فى سلسلة الأئمة الذين استحقوا الإمامة على مذهب المعتزلة ..

أزمة علاجها الشورى :

فلما دخلت الدولة الأموية فى دور الاحتضار ، تحت الضربات القوية التى أثمرتها ثورة الخوارج ، وخاصة الخوارج الأزارقة ، بدأت الاطراف السياسية المختلفة تضع فى جدول أعمالها قضية : من يخلف بنى أمية فى منصب الخلافة وحكم الامبراطورية ؟!..

أما القوى الشعوبية ، وعلى رأسها جند خراسان الذين يقودهم أبو مسلم الخراسانى (١٣٧ هـ ٧٥٤م) فإنهم انخرطوا فى تيار الثورة يبغون الانتقام من العرب الذين فتحوا بلادهم وأذاقوهم مرارة التعصب ، الذى مارسه الامويون .. وأما شيعة آل بيت الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ ومعهم عامة بنى هاشم فإنهم ثاروا ، هم كذلك ، طالبين أن تكون الخلافة فى « آل محمد » ، دون تحديد لشخص الخليفة المنشود .. كما انخرطت فى جموع الثورة ومواكبها وشاركت فى معاركها المسلحة جموع وقبائل وتيارات تباينت غاياتها ، واتفقت فقط على الرغبة فى التغيير ، طمعاً فى أن يأتى فجر العدل بعد ليل الظلم الأموى الطويل !

وهنا تقدم المعتزلة ـ الذين شاركوا فى الثورة ، بمشروع محدد ومدروس .. فلقد أعلنوا ، على لسان قائدهم عمرو بن عبيد ، أن آفة نظام الحكم الأموى قد بدأت مع معاوية بن أبى سفيان ، يوم أحدث انقلابه الدامى الوراثى .. ومن ثم فلابد من إعادة « الشورى » فلسفة

لنظام الحكم ، واختيار خليفة تعقد له البيعة بالرضا والاختيار .. قرروا ذلك ، واعلنوه ، ودعوا إليه مختلف الفرقاء ..

ولقد تحفظ فريق من الشيعة الإمامية على هذا المشروع ، لأن المعتزلة هم الذين تقدموا به ، ولأن الخليفة المرشح كى تعقد له البيعة ـ محمد بن عبد الله بن الحسن (النفس الزكية) (٩٣ـ ١٤٥ هـ ٧١٢ـ ٧٦٢م) ـ وإن يكن من آل البيت إلا أنه معتزلى .. وزعم هذا الفريق أن لديه « صحيفة » سماوية قد دونت بها أسماء الأئمة والخلفاء ، وليس النفس الزكية من بينهم !

ولكن المعتزلة ، ومعهم تيار قومى عربي مؤثر ، قد مضوا فى سبيلهم رغم تحفظ رأس الشيعة الامامية : جعفر الصادق (٨٠ ـ ١٤٨هـ ٦٩٩ ـ ٧٦٥م) لأنهم أبصروا الخطر الشعوبى الذى كان يحمل فى السياسة فكراً « ملكياً » من مواريث الكسروية الفارسية ، ولا يذهب مذهب المعتزلة فى « الشورى » و « الفكر القومى العربى المستنير » .. فدعا عمرو بن عبيد إلى مؤتمر جامع عقد بمكة ، وعرض فيه اقتراحه فقال : « .. إننا قد نظرنا ، فوجدنا رجلاً له دين وعقل ومروءة ومعدن للخلافة ، وهو محمد بن عبد الله بن الحسن .. فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ، ثم نظهر أمرنا معه ، وندعو الناس إليه . فمن بايعه كنا معه وكان معنا ، ومن اعتزلنا كففنا عنه ، ومن نصب لنا ـ (عادانا وحاربنا) ـ جاهدناه ونصبنا له على بغيه ، ونرده إلى الحق وأهله .. »[1] .

وبايع جمهور الحاضرين فى هذا المؤتمر (للنفس الزكية) بالخلافة ، وبدأت تعقد له البيعة فى المدن والامصار والأقاليم .. وأخذت قوات أموية تطرق إليها اليأس فى قتالها ودفاعها عن الدولة المحتضرة ، أخذت تفكر فى البيعة للخليفة الجديد .. وكان أمراء البيت العباسى الهاشمى ـ ومنهم أبو العباس (السفاح) ، وأبو جعفر المنصور ـ من رجالات المعتزلة يومئذ ، ومن حضور مؤتمر مكة ، ومن الذين بايعوا (النفس الزكية) بالخلافة مع المبايعين[2] .

ولكن التيار الشعوبى نجح فى اجهاض مسعى المعتزلة وحلفائهم ، وعندما تخلص من القيادة القومية فى حركة الثورة المقاتلة ، ممثلة فى أبى سلمة الخلال ، باغتياله سنة ١٣٢هـ ، ثم

---

(١) د . أحمد صبحى (نظرية الإمامية عند الشيعة الاثنى عشرية) ص ٣٦٦ ، ٣٦٧ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م (وهو ينقل هذا النص عن كتاب : المظفرى (الإمام الصادق) جـ١ ص ٢٣٢) .

(٢) (تاريخ الطبرى) جـ٧ ص ٦٠٧ ، ٦٠٨ (أحداث سنة ١٤٥ هـ) .

استقطب من الهاشميين فرعاً طامعاً فى السلطة هو الفرع العباسى ، فعقدا معاً صفقة سياسية : أن يزيحا من طريق الثورة تيارها القومى وقيادتها المعتزلية العقلانية ، وأن يظل نظام الحكم ملكياً وراثياً ، مع استبدال بنى العباس ببنى امية ، وأن تكون اليد العليا فى النظام الجديد للجند الخراسانى الذى يقوده الشعوبيون ..

وتداعت الأحداث التى نصرت ذلك المخطط .. ووثب إلى منصب الخلافة « معتزلى مرتد » هو أبو العباس السفاح (١٠٤ ـ ١٣٦هـ/٧٢٢ ـ ٧٥٤م) ثم لم يلبث ان توفى ليخلفه فى الخلافة التلميذ القديم لعمرو بن عبيد ! : أبو جعفر المنصور ؟!

المقاومة السلمية :

ووجد عمرو بن عبيد تلميذه القديم يتولى الخلافة ، ويطارد ، بالسجن والقتل والتعذيب ، رجال المعتزلة ، وكل الذين ظلوا أوفياء لفكرة الشورى ، وأمناء للبيعة التى اعطوها للنفس الزكية .. ووجد التلميذ القديم نفسه فى مواجهة التيار الفكرى الذى انخرط فيه يوماً ، والذى يقوده الزاهد العابد الناسك : عمرو بن عبيد ، استاذه الذى لم تزل الخلافات الجديدة ما استقر له بنفسه من اجلال واحترام وتوقير.. فبدأت مرحلة من الصراع المعلن الصامت ، والأخذ والجذب ، والتوجس والريبة بين رجلين جمعتهما يوماً ووحدتهما الفكرة والقضية والفلسفة والاتجاه ..

فالمعتزلة .. أخذ فريق منهم يستحث عمرو بن عبيد كى يعلن الثورة المسلحة ضد حكم المنصور العباسى .. ولكن الرجل ـ مع إيمانه بالثورة ، ضرورتها ومشروعيتها وتوافر دواعيها ـ كانت له تجارب ، مباشرة وغير مباشرة ، جعلته يستحضر ذكريات الثورات العديدة التى قامت ضد الأمويين ثم فشلت ، وما جرته على اصحابها من ويلات وآلام .. فدعا إلى نظرية فى الثورة تطلب : « الإعداد والاستعداد » وسماها : (التمكن) .. فهو لا يحبذ التمرد الذى يفضى إلى الفشل ، بل يطلب الاعداد الذى يضمن للثوار (التمكن) من بلوغ الغاية التى يريدون .. ولقد كانت عينه تريد وقلبه يبغى أن يتوفر للثورة نفر من ثابتى العقيدة اقوياء الايمان شديدى البأس يبلغون فى العدد مبلغ الذين قاتلوا مشركى قريش يوم بدر مع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ .. فطلب ألا تعلن الثورة حتى يبلغ مقاتلوها ، فى العدد والصفة ، مبلغ البدريين ! وفى هذا السبيل تحمل عمرو بن عبيد مر النقد ، بل والهجوم والتجريح من نفر من

المعتزلة .. فأبو عمرو الزعفرانى ينتقده ، ويدور بينهما حوار يبدأه الزعفرانى بقوله :

ـ «إنى أخالك جباناً !

ـ ولم ؟!

ـ لأنك مطاع ، ولاتناجز هذا الطاغية !

ـ ويحك ! هل الجند أشد من جندهم ؟.. ورجالى أشد من رجالهم ؟ أما رأيت صنيعهم بفلان ، وخذلانهم لفلان ؟ ؟؟.. والله لوددت أن سيفين اختلفا فى بطنى حتى يبلغا منحرى ، كلما انتهيا إلى ذلك أعيدا ، وأن الناس أقيموا على كتاب الله وسنة نبيه ! »[1] .

والمنصور .. يتوجس خيفة من استاذه القديم ، ولكنه يفرح بعض الشىء ، ويطمئن بعض الاطمئنان لنظرية ضرورة (التمكن) هذه .. فأنى لعمرو بن عبيد نيف وثلاثمائة مقاتل فى عزمه وصلابته ويقينه ، كما كان لرسول الله يوم بدر عندما التقى الجمعان ؟!

ويحاول المنصور تضييق الفجوة بينه وبين المعتزلة ، سالكاً طريق علاقاته القديمة بعمرو بن عبيد ، فهو يريد أن يجمع له نفقاته ، كما كان يفعل قديماً .. ولكن عمرا يرفض بإصرار عطاء الخليفة المنصور !..

ثم يدخل المنصور ، مباشرة ، إلى لب الخلاف فى القضية ، فيطلب من عمرو أن تعترف المعتزلة بالأمر الواقع . فلقد أصبح الحكم بيد بنى العباس ، وكثيرون ، حتى من الذين بايعوا للنفس الزكية ، قد أعطوا المنصور بيعتهم ، رغباً أو رهباً !.. ولم يبق ـ فى نظر المنصور ـ إلا أن يتعاون المعتزلة مع النظام الجديد ، فيتولون المناصب ويدعمون الملك الجديد ، ويسهمون فى نظام الدولة وحركة التغيير .. ولكن عمرو بن عبيد يرفض التعاون ، بل ولا يتسامح مع أى معتزلى يدخل جهاز الدولة الجديد[2] !..

ولكن المنصور لا ييأس .. فاستدعى عمرو بن عبيد ، وأعلن له أنه يفوضه فى أن يولى أصحابه المناصب التى يريد .. فرفض عمرو مرة أخرى ، وأنبأه أن وجود منصب الخلافة وجهاز الدولة فى قبضة الجند الخراسانى ـ (الشياطين) ـ عقبة لاتنفع فى تذليلها مثل هذه التفويضات لأن الاساس خاطئ ، والقوة المهيمنة والضاربة تقف من فكر المعتزلة موقف

---

(١) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٣٦ .

(٢) المصدر السابق . ص ٢٣٦ .

العداء .. ودار بين الرجلين هذا الحوار الذى بدأه المنصور بقوله :

ـ « يا أبا عثمان ، ائتنى بأصحابك استعين بهم .

ـ اظهر الحق يتبعك أهله ! ومر عمالك بالعدل والانصاف ..

ـ انى لأكتب لهم ، فآمرهم بالعمل بكتاب الله وسنة رسوله . فإذا لم يعملوا فما عسانا نفعل ؟! ..

ـ إنك لتكتب إليهم فى حوائجك فينفذونها ، وتكتب اليهم فى طاعة الله فلا ينفذون ؟! .. إنك لو لم ترض من عمالك إلا بالعدل لتقرب به إليك من لا نية له فيه .. إن الملوك بمنزلة السوق ، وانما يجلب إلى السوق ما ينفق فيها ! .. ان حاشيتك اتخذوك سلما لشهواتهم ، فأنت كالآخذ بالقرنين ، وغيرك يحلب ! .. إن هؤلاء لن يغنوا عنك من الله شيئاً ! ..

ـ هذا خاتمى ـ (ونزع المنصور خاتم الملك) ـ خذه ، وول من شئت ، وائت بأصحابك أولهم ! ..

ـ إن اصحابى لايأتونك وهؤلاء الشياطين ـ (الخراسانية الشعوبية) ـ على بابك ، فإن هم اطاعوهم اغضبوا الله ، وإن عصوهم اغروك وألبوك عليهم .. أدعنا بعدلك تسخ انفسنا بعونك ! .. ببابك ألف مظلمة ، أردد منها شيئاً نعلم أنك صادق ؟! .. »

وعند هذا الحد من هذا الحوار الساخن بين الاستاذ الزاهد العابد الناسك الثائر ، وبين تلميذه القديم ، الذى أصبح ملكاً يعادى رفاق كفاحه ويتعقبهم بالسجن والنطع والسيف ومختلف صنوف العذاب .. عند هذا الحد أراد عمرو بن عبيد الانصراف .. فرغب المنصور أن يقبل عمرو منه مالاً ، ودار بينهما فصل جديد فى الحوار ، بدأه المنصور :

ـ « قد أمرنا لك بعشرة آلاف ..

ـ لا حاجة لى فيها !

ـ والله لتأخذنها ..

ـ لا ، والله لا آخذها ! »

وكان المنصور ـ امعاناً فى تكريس نظام الملك الوراثى ، قد عين ابنه « المهدى » ولياً للعهد .. وكان شاهداً لحوار أبيه مع عمرو بن عبيد .. فاستعظم أن يرفض رجل عطاء أبيه

الخليفة ، واستنكر أن يرد انسان يميناً حلفها المنصور ، فتدخل فى الحوار ، مخاطباً عمرو بن عبيد ، ومستفهماً فى انكار واستنكار .

ـ « يحلف أمير المؤمنين ، وتحلف أنت ؟!

ـ (فتساءل عمرو) : من هذا الفتى ؟!..

ـ هذا محمد ابنى ، وهو المهدى ، وهو ولى عهدى !

ـ أما والله لقد ألبسته لباساً ماهو من لباس الأبرار ، ولقد سميته باسم مااستحقه عملاً !.. ولقد مهدت له امراً ـ (ولاية العهد) ـ أمتع مايكون به ، اشغل مايكون عنه ! ـ (ثم التفت عمرو إلى المهدى ، ولى العهد ، وقال) : نعم ، يابن أخى ، اذا حلف ابوك احنثه عمك ! لأن أباك أقوى على كفارات اليمين من عمك !!.. » .

ومرة ثانية .. أراد عمرو الانصراف ..

ولكن المنصور أراد أن يسبر غوره ، ويعلم موقفه من الثورة التى يعد لها النفس الزكية ، والتى اختفى عن العيون والجواسيس كى ينجز لها العدة والعتاد .. وكان المنصور على يقين من صدق عمرو واستحالة الكذب على لسانه .. فسأله :

ـ « بلغنى أن محمد بن عبد الله بن الحسن ـ (النفس الزكية) ـ كتب إليك كتاباً !!

ـ قد جاءنى كتاب يشبه أن يكون كتابه !..

ـ أجبته ؟.. ـ (أى استجبت لرأيه فى الثورة المسلحة ، وتجريد السيف ضدى ؟) ـ

ـ ألست قد عرفت رأيى فى السيف ـ (الثورة المسلحة) ـ أيام كنت معنا ؟!

ـ أفتحلف؟ !..

ـ إن كذبتك تقية ـ (أى اتقاء للضرر) ـ لأحلفن لك تقية !!..

ـ انت ، والله ، الصادق البار !.. »

عند هذا الحد من الحوار ، بدت رغبة عمرو بن عبيد شديدة فى الانصراف .. فسأله المنصور :

ـ « فهل لك من حاجة ؟

ـ نعم .. لا تبعث إلى حتى أجيئك !

ـ اذن لا تلقنى ابداً ؟!..

ـ هذه هى حاجتى ! »

ونهض عمرو منصرفاً ، تشيعه نظرات الاعجاب من المنصور ، ونظرات العجب والدهشة من حاشيته ، الذين شهدوا من جرأته مالم يعهد مجلس الخليفة من قبل .. فأراد المنصور أن يبدد عجبهم ودهشتهم ، فنظر إليهم ، بعد أن ودع ـ واقفاً ـ استاذه القديم .. وقال لهم :

كلكم يمشي رويد كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد ؟ »[1]

* * *

ولقد ظل المنصور قلقاً ، تتوزعه الافكار .. فهو يثق بصدق استاذه القديم فيما قاله من أن مذهبه فى استخدام السيف ـ (أى القوة) ـ فى تغيير النظم والدول معروف .. ولكن .. ما يدريه أن تجتمع لثورة النفس الزكية شروط الاستعداد والتمكن فيمنحها عمرو بن عبيد البركة التى تدعمها بالقوة والانصار ؟!.. ومن هنا ، وحتى يطمئن قلبه ، زور كتاباً على لسان النفس الزكية ، وبعث به رسولاً إلى عمرو بن عبيد ، وهو يجلس ليعلم فى مسجد البصرة ، كالمعتاد .. فلما نظر عمرو فى الكتاب ، طواه ، وأدرك ما وراءه ، فرفع بصره إلى الرسول وقال له :

« قل لصاحبك : دعنا نجلس فى هذا الظل ، ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا فى عافية ؟! »[2] .

وبقدر ماكان المنصور ينجح فى حرمان قوى الثورة الاعتزالية من شروط (التمكن) ، كما يراها استاذه القديم بقدر ماكان اطمئنانه لموقف استاذه يزداد .. فلقد قال له ، يوماً ، قائل :

ـ « إن عمرو بن عبيد خارج ـ (ثائر) ـ عليه .. ـ (فأجابه) ـ :

ـ هو لا يرى أن يخرج عليَّ إلا إذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً مثل نفسه .. وذلك لا يكون ؟! »[3] ..

---

(١) المصدر السابق . ص ٢٣٢ ـ ٢٣٥ و (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ و (عيون الأخبار) مجلد ١ ص ٢٠٩ ومجلد ٢ ص ٣٣٧ و (أمالى المرتضى) ق ١ ص ١٧٤ ، ١٧٥ .

(٢) (عيون الأخبار) مجلد ١ ص ٢٠٩ .

(٣) (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٢٣٢ و (باب ذكر المعتزلة ، من كتاب المنية والأمل) ص ٢٤ .

ظلت هذه الافكار والنوازع والهواجس تتنازع المنصور .. وهو دائب السعى لاجهاض استعداد المعتزلة للثورة .. بالسجن والتعذيب والقتل والحصار والمطاردة والتجويع .. بالترغيب وبالترهيب .. وأيضاً بحصار عمرو بن عبيد والحد من نفوذه الطاغى على أنصاره ومريديه ..

وعندما أدركت الوفاة عمرو بن عبيد ، فى الطريق إلى مكة ، سنة ١٤٤هـ ٧٦١م ، ودفن فى « مران » ـ على بعد مسيرة ليلتين من مكة ـ تنازعت المنصور مشاعر متباينة وأحاسيس شتى ..

- فهو قد حزن لموت انسان ليس كمثله كثيرون ..

- ثم هو قد تخلص ـ بالموت ـ من خصم كان موقفه فى صفوف المعارضة عبئاً ثقيلاً على الدولة ونظامها ..

- ولكنه قد أصبح يخاف الثورة أكثر من ذى قبل .. فلقد مات صاحب نظرية (التمكن) وضرورة الصبر فى الإعداد والاستعداد .. وانفتح الباب أمام حماس الشباب المتعجل للثورة ضد بنى العباس ..

- ولكن .. لعل فى التعجل والتعجيل بالثورة الخير كل الخير للدولة .. ففى ذلك حتف الثوار واجهاض الثورة الأكيد .. لكن هذه الاحاسيس جميعها لم تدع أية شائبة تشوب الصورة القدسية لعمرو بن عبيد فى نظر تلميذه وخصمه أبى جعفر المنصور .. حتى إذا سافر إلى مكة ، وأبصر فى الطريق قبر استاذه بـ « مران » ، توقف بركبه ، وصنع مالم يصنعه خليفة من قبله .. إذ رثى ـ وهو أمير المؤمنين ـ رجلاً لم يتول فى يوم من الأيام منصباً من المناصب ، فضلاً عن أن يكون هذا المنصب مساوياً أو مقارباً لمنصب أمير المؤمنين .. وقف التلميذ أمام قبر استاذه ، وقال :

صلى الإله عليك من متوسد	قبراً مررت به على مران
قبرا تضمن مؤمناً متحنفاً	صدق الإله ودان بالفرقان
فلو ان هذا الدهر ابقى صالحاً	أبقى لنا حيا أبا عثمان ![1]

واندلعت ثورة المعتزلة ، بقيادة النفس الزكية ، ضد المنصور سنة ١٤٥هـ .. بعد عام من وفاة قديسهم وزاهدهم وناسكهم وعالمهم وقائدهم : عمرو بن عبيد .. رحمه الله ! ..

---

(١) (المعارف) ص ٤٨٣ .

ـ ٨ ـ

النفس الزّكية

[٩٣ ـ ١٤٥هـ/٧١٢ ـ ٧٦٢م]

الإنسان الثائر

● نجم من ألمع النجوم التى سطعت فى سماء بيت النبوة .. وواحد من شموس آل البيت التى أشرقت فى حياتنا العربية الإسلامية .. وحياة ازدانت سيرة صاحبها بألوان من العزم والبأس ، وصواب الرأى ، والتضحية والإيثار والاستشهاد بلغت وقائعها وحقائقها إلى الحد الذى جعلها ، فى السيرة والتاريخ ، اسطورة من الأساطير ..

● فنى المدينة ولد محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن على بن أبى طالب (سنة ٩٣ هـ - ٧١٢ م) ..

● وفيها نشأ ذلك الفتى الأسمر .. فنهل من مناهل العلم حتى أصبح من اغزر شباب آل البيت معرفة وعلماً ..

● ومنذ البداية اجتمعت فى ذاته سمات النبل العربى والشرف القرشى ، حتى لقد عرفوه بـ « صريح قريش » لأصالة العروبة ونقائها فى أمه وجداته !

● ثم أضاف الفتى إلى علمه بأساً وشجاعة تحلى بها جسمه القوى .. حتى قالوا : إنه كان إذا صعد المنبر خطيباً أنَّ المنبر وتضعضع من تحت قدميه ! .. وإذا مارس « الرياضة » رفع إلى منكبيه صخرة تزن ألفًا من الأرطال ؟! ..

● وأيضاً تحلت نفسه بالسخاء الذى جعل من شجاعتها وقوتها عطاء عاماً لا حلية ذاتية وفردية ، حتى لقد أعاد إلى أذهان عارفيه صورة « أسد الله » و « سيد الشهداء » : حمزة بن عبد المطلب ، من جديد ؟!

● وكما وصف القرآن الكريم النفس الحبيبة إلى ربها ، عند عودتها إلى رحابه ، بـ « النفس المطمئنة » .. كذلك وصف الناس صاحبنا - لما تمتع به من سجايا ومزايا - بـ « النفس

الزكية ، ! حتى غلبت هذه الصفة على اسمه ولقبه .. فغدت له لقباً يشع فى تاريخنا وتراثنا بما امتازت به هذه النفس من خصال وصفات ..

الانحياز المبكر لمعكسر الإنسان الثائر :

كانت الدولة الأموية فى عنفوان قوتها وجبروتها .. وكانت قد مضت أعوام عدة على مأساة استشهاد الحسين فى كربلاء .. وتصاعدت فى هذه الأعوام حركة الاضطهاد لآل بيت الرسول عليه الصلاة والسلام ولمن ظهرت عواطفه نحوهم .. ولقد أحدث كل ذلك ردود فعل متعددة ومتباينة ..

● فالبعض قد أغرق نفسه ــ كى يعتزل تلك التجربة الظالمة ــ إما فى التصوف والزهد ، وإما فى الخلاعة والفسق ، والمجون !

● والبعض ــ مثل فرقة المرجئة ــ قد شرعوا يفسرون الدين ذلك التفسير الذى يبرر مظالم السلطة ، أو على الأقل يبعد اللوم والتجريم عن عقائد الحاكمين ..

● وآخرون ــ مثل الخوارج ــ استلوا سيوفهم ، وأعلنوا ثورتهم المستمرة ، وحكموا بالكفر على من عداهم ، حكامًا كانوا أو محكومين ! أمويين كانوا أم من آل بيت الرسول الذين يئنون تحت نير الاضطهاد !

● أما أهل البيت أنفسهم ، فلقد أرهب الاضطهاد وأرعب البطش رؤوسهم وقادتهم ، فساد فيهم الفكر الخائف ، الذى يؤثر السلامة ، ويثبط الهمم ، ويدعو إلى القعود عن الثورة ، ويبشر الخائفين القاعدين بفرج سيأتيهم لا محالة من عند الله !.. ومن هنا طمست المعالم السياسية ، خاصة الثورى منها ، لحركة شيعة آل البيت ، وتحولت إلى رباط دينى ، يجتر أهله أحزان المأساة ، ويحلمون « بمخلص » يظهر لهم فجأة كى يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً !

وكان على رأس آل البيت فى ذلك التاريخ إمامهم الزاهد العابد العالم جعفر الصادق (٨٠ ــ ١٤٨هـ ٦٩٩ ــ ٧٦٥م) الذى لم يدخر وسعاً فى تحذير شباب آل البيت من التصدى لبنى أمية أو الثورة عليهم ، بمثل قوله : « إن بنى أمية يتطاولون على الناس ، حتى لو طاولتهم الجبال لطالوا عليها ؟! وهم يستشعرون بغض أهل البيت .. ولا يجوز أن يخرج ــ (يثور) ــ

واحد من أهل البيت حتى يأذن الله بزوال ملكهم ! »[1] .

● ولكن تياراً جديداً يولد ويتبلور فى النصف الثانى من القرن الأول الهجرى .. هو تيار (المعتزلة) أهل العدل والتوحيد .. وهو يعارض بنى أمية ، ويرفض سلطتهم وتسلطهم ولكن دون أن يذهب إلى تطرف الخوارج ، وأيضًا دون أن يرفض اعطاء آل بيت الرسول دورهم فى ميدان العمل السياسى والثورى .. بل على العكس ، يحاول قادته اجتذاب شباب آل البيت إلى الثورة والمعارضة ، واخراجهم من السلبية الخائفة التى سيطرت عليهم بعد مقتل الحسين وماتبعه من تنكيل واضطهاد .

وفى سبيل ذلك ذهب قائد المعتزلة واصل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١هـ ٧٠٠ ـ ٧٤٨م) إلى المدينة ، ودعا قادة آل بيت الرسول وشبابهم إلى مؤتمر عقدوه فى منزل على بن إبراهيم بن أبى يحيى .. وكان من شهود هذا المؤتمر زيد بن على بن الحسين (٧٩ ـ ١٢٢هـ ٦٩٨ ـ ٧٤٠م) وعبد الله بن الحسن (٧٠ ـ ١٤٥هـ ٦٩٠ ـ ٧٦٢م) والد « النفس الزكية » .. وكذلك جعفر الصادق .. الذى أدرك الميل الواضح والشديد لدى قطاع كبير من آل البيت ، وخاصة شبابهم وفتيانهم ، للانخراط فى تيار المعتزلة ، والانحياز إلى طريق المعارضة والثورة ضد الأمويين فعرض جعفر رأيه ، وهاجم دعوة واصل بن عطاء ، متهما إياه بأنه قد جاء بأمر يفرق به كلمة آل البيت ويحدث فيهم الشقاق والانشقاق ، وأنه بذلك يطعن فى سلوك قادتهم الذين نأوا بأنفسهم وذويهم عن طريق الثورة وموكب الثوار .. لكن واصل رد الهجوم ، وأغلظ القول لجعفر ، واتهمه بأن وراء موقفه السلبى والمعادى للثورة وهن فى الرأى وخور فى العزم وركون إلى الدنيا وعشق لزينتها وزخرفها .. فقال : « إنك ، يا جعفر ، وانى الهمة ، شغلك هم الدنيا ، فأصبحت بها كلفاً .. وما أتيناك إلا بدين محمد .. فإن تقبل الحق تسعد به ، وان تصدف عنه تبوء بإثمك ! » .. واشترك فى الجدل والمناظرة عدد من قادة أهل البيت وفتيانهم ، ثم تمخض المؤتمر عن انشقاق فكرى وسياسى فى آل البيت ، انحاز فيه قطاع منهم إلى تيار المعتزلة .. وكان فى هذا القطاع عبد الله بن الحسن ، ومعه ابنه النفس الزكية ، واخوته .. وكذلك زيد بن على ، الذى قال لجعفر الصادق : « ... إنه ما منعك من اتباع واصل بن عطاء إلا الحسد لنا ! »[2] .

---

(١) الشهرستانى (الملل والنحل) جـ٢ ص ٨٥ طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ .

(٢) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد (فضل الاعتزال ، وطبقات المعتزلة) ص ٢٢٥ طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م .

وهكذا تبلور ، ثانية ، ومن جديد ، تيار ثائر من آل البيت وشبابه ، من خلف أولئك النفر الذين انخرطوا فى تيار المعتزلة ، يقودهم زيد بن على .. وتضم صفوفهم ذلك الفتى الصغير : محمد بن عبد الله بن الحسن ــ (النفس الزكية) ــ

الثورة : خلف زيد بن على :

وعندما بلغ النفس الزكية الثلاثين من عمره شارك ، عملياً فى أولى الثورات التى قادها المعتزلة ضد بنى أمية ، على عهد هشام بن عبد الملك فى المحرم سنة ١٢٢هـ .. وهى الثورة التى شبت فى الكوفة بقيادة زيد بن على .. وكانت هذه الثورة تستهدف :

١ ــ التصدى للظلم ، وجهاد الظالمين ..

٢ ــ والدفاع عن المستضعفين والمظلومين ..

٣ ــ وتوزيع الأموال بالعدل والمساواة بين المستحقين لها ..

٤ ــ واغلاق المعسكرات التى حشد الأمويون فيها الرجال بدعوى الفتح والغزو فى سبيل الله ، بينما كان الهدف الحقيقى فتح جبهات خارجية تصرف الناس عن الوضع المتردى فى الامبراطورية !

٥ ــ والانتصار لآل البيت ، الذين بلغ التنكيل بهم ، على يد الأمويين ، حد المأساة .

فلقد حددت هذه الثورة مبادئها تلك فى العقد « الاجتماعى الثورى » الذى أبرمته قيادتها مع الثوار ، والذى جاء فى شكل صيغة البيعة التى بايع الثوار عليها قائدها زيد بن على .. تلك الصيغة التى تقول: «إنا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه ، ــ صلى الله عليه وسلم ــ وجهاد الظالمين ، والدفع عن المستضعفين ، واعطاء المحرومين ، وقسم هذا الفىء بين أهله بالسواء ، ورد الظالمين واقفال المجمر ــ (المعسكرات النائية فى الثغور) ــ ونصرة أهل البيت على من نصب لهم وجهل حقهم .. »[1] .

ولقد حارب النفس الزكية خلف زيد بن على فى هذه الثورة ، لا لأنه كان مثله معتزلياً ، فقط ، ولا لأنه مثله واحد من فتيان آل بيت الرسول فحسب ، بل ــ فضلاً عن ذلك ــ لأن

(١) (تاريخ الطبرى) جـ ٨ ص ٢٧٢ طبعة دار المعارف القاهرة .

زيد بن على كان يعيد ، مرة أخرى ، تجسيد أسطورة الفداء فى سبيل العدل التى صنعها الحسين على أرض كربلاء ..

● فكما رفض الحسين « نصائح » القاعدين عندما دعوه إلى القعود وإيثار السلامة .. رفض زيد ذلك ، وقال للناس : « إنه لو لم أكن الا أنا وابنى لخرجت على هشام .. **فليس الإمام منا من أرخى عليه ستره ، وانما الامام من شهر سيفه !** »[1]

● وكما علم الحسين أهل الشهادة والفداء دروساً فى الإقدام عندما تنقطع آمال المقاتلين فى النجاة الحرة العزيزة ، كذلك صنع زيد عندما أقدم على الموت ، فى خضم المعركة ، وهو ينشد لرفاقه فى القتال :

أذل الحياة وعز الممات وكلا أراه طعاماً وبيلا
فإن كان لابد من واحد فسيروا إلى الموت سيراً جميلا ![2]

لكن الثورة هزمت ، والثوار قد قتلوا ، الا قليلاً منهم ، وذلك لأن هشام بن عبد الملك قد هدد ، الملاك والأشراف والاغنياء بمصادرة ثرواتهم ، فنقضوا بيعتهم لزيد بن على ، وعادوا إلى شيعة القاعدين مع جعفر الصادق ولم يبق مع زيد سوى الفقراء الذين لايخشون المصادمات !

وبعد مقتل زيد ، دفنه اصحابه سراً ، ولكن بنى أمية اكتشفوا مدفنه ، فنبشوا قبره ، وصلبوا جثته ، ثم اجتزوا رأسه فبعثوا به إلى هشام بن عبد الملك ، الذى علقها زمناً على باب دمشق ، ثم أمر بها فعرضت على الناس فى المدن الكبرى ، كما أمر بجثمان زيد فأحرق . وألقى رماده فى نهر دجلة ، زجراً للثوار ؟[3] .

ثم الثورة خلف يحيى بن زيد :

أما البقية الباقية من الثوار فإنهم انسحبوا بعدتهم إلى أرض خراسان ، يقودهم يحيى بن زيد بن على (٩٨ ـ ١٢٥هـ ٧١٦ ـ ٧٤٣م) الذى خلف أباه فى القيادة .. وكان فى مقدمة أعوانه : النفس الزكية ، وأخوه إبراهيم بن عبد الله بن الحسن .. وهناك أقاموا فى

---

(١) المصدر السابق جـ ٧ ص ١٧٢ .

(٢) ابن قتبة ، عيون الأخبار) مجلد ١ ص ١٩١ طبعة دار الكتب القاهرة .

(٣) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد (المغنى) جـ ٢٠ ق ٢ ص ١٤٩ . طبعة القاهرة .

« الجوزجان » ينكرون الظلم ، ويدعون إلى تغيير الجور الذى عم وفشا فى الناس .. حتى إذا كانت أواخر سنة ١٢٥هـ أو أوائل سنة ١٢٦هـ واكتملت له بعض القوة والعدة والانصار ، أعلنوا ثورتهم من جديد ضد بنى أمية وخليفتهم الماجن الوليد بن يزيد (٨٨ - ١٢٦هـ ٧٠٧ - ٧٤٤م) .

ولقد لقيت هذه الثورة نفس مصير ثورة زيد بن على فى الكوفة ، فانهزمت ، وقتل الأمويون أغلب مقاتليها ، وصنعوا مع يحيى بن زيد ما صنعوا بأبيه.. بل لقد بلغ بهم البطش والإرهاب إلى الحد الذى حرموا فيه على الناس اظهار الحزن على مقتل الثائرين ، **حتى لقد كتم الناس حزنهم على زيد وابنه إلى أن كان العام الذى انهار فيه حكم بنى امية - (١٣٢هـ) - فانفجر حزن الناس عليهما ، حتى ان كل من ولد بخراسان فى ذلك العام ، من الذكور ، قد سماه أهله اما : زيد ، واما يحيى؟!**[1] .

وكان يحيى بن زيد ، قبيل مقتله ، قد عهد بالقيادة من بعده للنفس الزكية ، فأصبح قائد الثورة وحامل امانتها منذ ذلك التاريخ ، ومعه اخوه إبراهيم[2] .

مع الخلافة الشورية ضد الملك الوراثى :

ومع حلول عام ١٣٢هـ - وبعد القضاء على ثورة أخرى للمعتزلة ، نجحت فى الشام لعدة شهور عام ١٢٦هـ - بدأت نذر الانهيار للدولة الأموية واضحة للعيان .. وأدرك المعتزلة - الذين كان يقود حزبهم : عمرو بن عبيد (٨٠ - ١٤٤هـ ٦٩٩ - ٧٦١م) - أن الظروف مواتية لتصحيح الخلل الذى أحدثه الامويون فى نظام الحكم الاسلامى ، فلقد آن الأوان لتدبير أمر السلطة التى ستخلف الدولة المنهارة أمام ثورات الخوارج والمعتزلة والشيعة - الخ .. وآن الأوان كذلك لإحداث التغيير الجذرى فى فلسفة الحكم ، والعودة بها إلى « الشورى » بدلاً من « الملك الوراثى » الذى حدث منذ معاوية بن أبى سفيان ..

فشرع المعتزلة يعرضون على المدارس الفكرية والتيارات السياسية فكرهم هذا .. ثم دعوا إلى مؤتمر عقدوه فى مكة ، ورشحوا لمنصب الخلافة خليفة تتم البيعة له بالرضا والاختيار ، فاستجابت اتجاهات عديدة وقيادات كثيرة - ليس من بينها شيعة جعفر الصادق - لهذه الدعوة

---

(١) المسعودى (مروج الذهب) جـ٢ ص١٦٧ طبعة القاهرة ١٩٦٦ م .

(٢) الشهرستانى (الملل والنحل) جـ٢ ص٨٥ .

التى عرضها عمرو بن عبيد ، وكان النفس الزكية هو ذلك الخليفة الذى عقدت له البيعة فى مكة !.. ولقد قال عمرو بن عبيد وهو يرشح النفس الزكية لخلافة المسلمين : أيها الناس .. « إننا قد نظرنا ، فوجدنا رجلاً له دين ، وعقل ، ومروءة ، ومعدن للخلافة ، وهو محمد بن عبد الله بن الحسن ، فأردنا أن نجتمع معه فنبايعه ، ثم نظهر امرنا معه ، وندعوا الناس إليه ، فمن بايعه كنا معه ، ومن اعتزلنا كففنا عنه ، ومن نصب لنا جاهدناه ونصبنا له على بغيه ، ونرده إلى الحق وأهله .. »[1]

ومنذ ذلك التاريخ انتشر الدعاة يدعون الناس لبيعة النفس الزكية بالخلافة ، وغطى انتشارهم كل المدن ومختلف الاقاليم .. وكان من بين الذين بايعوا للنفس الزكية ، وانخرطوا فى سلك الدعاة لخلافته قادة الفرع العباسى من بنى هاشم ، وفى مقدمته أبو العباس ـ (السفاح) ـ وأبو جعفر المنصور !.

الشعوبية تختار الملك .. وترفض الشورى :

وبعد أن اتسع نطاق الثورة ضد بنى أمية وآخر خلفائهم مروان بن محمد ، تبلور فى قيادة هذه الثورة تياران :

أولهما : تيار عربى، يقوده أبو سلمة حفص بن سليمان الهمدانى الخلال (١٣٢هـ ٧٥٠م) .. وهو تيار قومى ، يدعمه المعتزلة بفكرهم القومى العربى المستنير ، الذى يرفض الشعوبية المعادية للعروبة ، ويشجب العصبية العربية الضيقة الأفق التى فرق بها الأمويون بين أبناء الأمة الواحدة ، ويدعو إلى مضمون حضارى وانسانى لعروبة تؤلف بين كل الذين تجمعهم المصلحة فى الثورة ضد الظلم والجور والاستبداد .. وهذا التيار كان يجد فى اتجاه تنصيب النفس الزكية خليفة بالبيعة والعقد والاختيار.

وثانيهما : تيار شعوبى ، يكن للعرب كراهية شديدة ، ويضمر للعروبة حقداً أعمى ، ويقوده أبو مسلم الخراسان (١٣٧هـ ٧٥٤م) .. وكانت وراء هذا التيار الشعوبى مواريث فى الفلسفة السياسية جاءته من النظام الكسروى ، تزكى نظم الملك والوراثة ، وتنفر من الشورى والاختيار .. وأيضاً فلقد كانت القضية الأولى لهذا التيار هى الانتقام من العرب الذين فتحوا بلادهم بالسيف ، وأذلوا جماهيرهم بعصبية الأمويين ..

(١) د. أحمد محمود صبحى (نظرية الإمامة عند الشيعة الاثنى عشرية) ص ٣٦٦ / ٣٦٧ طبعة القاهرة ١٩٦٩ م.

وهنا وجد الفرع العباسي الفرصة فانتهزها .. فعقدت الصفقة بين أبي العباس ـ (السفاح) والمنصور وبين هذا التيار الشعوبي ، وتم الإتفاق على أن ينتقل « الملك » من بني أمية إلى بني العباس ، وأن يزاح من الطريق ذلك الخليفة الذي جمعت وتجمع له البيعة وتعقد له العقود ـ النفس الزكية ـ وأن يزاح معه التيار القومي في الثورة ـ بقيادة المعتزلة ـ فيستأثر العباسيون « بالملك » وتكون القبضة القوية في الدولة الجديدة للجند الخراساني الذين يقودهم شعوبيو فارس بزعامة أبي مسلم الخراساني ..

ولما استشعر أبو سلمة الخلال أبعاد الموقف ، وسعى في احباط ذلك المخطط ، ذهب المنصور إلى لقاء أبي مسلم ، وأخبره الخبر.. فبعث أبو مسلم إلى أبي سلمة من قتله غيلة ، واتهموا الخوارج باغتياله ! وسعوا إلى بقايا الجند الأموي الذين كانوا يقاومون الثورة ، ويفكرون في نقل ولائهم إلى خلافة النفس الزكية ، فأفلحوا في تحويل رياح ولائهم إلى أبي العباس السفاح .. وهكذا اختطف العباسيون ثمرة الثورة ، بعد أن أجهضوا فلسفتها الاصيلة ـ الشورى ـ فبقي نظام الحكم ملكاً وراثياً ، بعد أن تغير بيت الملك ، فأصبح عباسياً يعتمد على القبضة الحديدية للجند الخراسانيين[1] !

إذن .. فالثورة مستمرة :

لكن المعتزلة لم يسلموا بهذه النتائج التي وصلت إليها ثورة الأمة ضد بني امية ، ولم يستسلموا لهذه النهاية .. فاستقر الرأي فيهم على رفض كل ذلك ، وعلى الإعداد لثورة جديدة تحقق للأمة أهدافها التي ابتغتها عندما ثارت على الأمويين. وظل النفس الزكية على موقفه : خليفة عقدت له البيعة ، وهو لايزال يجد في استكمال البيعة والعقد من مختلف المدن والاقاليم ..

أما العباسيون ـ بقيادة خليفتهم الأول : أبو العباس السفاح (١٠٤ ـ ١٣٦هـ ٧٢٢ ـ ٧٥٤م) ـ فإنهم قد وجهوا جورهم واضطهادهم ، لا إلى بقايا الدولة الأموية فقط ، بل وإلى الرافضين لسلطتهم وسلطانهم على البلاد .. حتى لقد بلغت مظالمهم وتجاوزاتهم الحد الذي جعل النفس الزكية يردد دائماً وأبداً :

---

(١) ابن أبي الحديد (شرح نهج البلاغة) جـ ٣ ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، جـ ١٥ ص ٢٩٣ طبعة القاهرة ١٩٥٩ م . و (تاريخ الطبري) جـ ٧ ص ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٩ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٤ ، جـ ٩ ص ١٠٦ ، ١٢٣ .

ياليت جور بنى مروان دام لنا   يا ليت عدل بنى العباس ماكانا !

ولم يعمر السفاح طويلاً ـ فخلفه أبو جعفر المنصور (٩٥ ـ ١٥٨هـ ٧١٤ ـ ٧٧٥م) الذى أدرك حرج الموقف الشرعى لسلطة بنى العباس ..

● فللنفس الزكية فى أعناق الناس بيعة شرعية بالخلافة ، قامت على الشورى والاختيار ، بل إن المنصور ذاته هو واحد من المبايعين ! صحيح أن الكثيرين من الذين بايعوا النفس الزكية قد أكرهوا ـ بوسائل كثيرة ، خشنة أو ناعمة ـ على البيعة للمنصور .. ولكن ها هو الإمام مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩هـ ٧١٢ ـ ٧٩٥م) يفتى ببطلان بيعة المكره ويمين الإكراه ! ويفتى بأن البيعة الحقة هى بيعة الاختيار التى عقدت للنفس الزكية .. ولا يرجع عن فتواه هذه حتى بعد أن تعرض للأذى والاضطهاد ! [١]

● وثورة النفس الزكية المنتظرة قد تحولت من أمل يرتجى إلى حقيقة تؤكد الاساطير حتمية وقوعها .. فالناس قد غدوا يلقبونه « بالمهدى » الذى سينهض ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً .. وشاعت بين الناس اعتقادات بأن هذه الثورة المنتظرة قد تحدثت عنها كتب الأولين ورواياتهم ومأثوراتهم القديمة ؟! [٢]

● والنفس الزكية وأخوه إبراهيم قد اختفيا عن عيون الطالبين من الجند والأنصار .

فعندما حج المنصور فى عام ١٣٦ هـ ، بعد توليه الخلافة ، صحبه أو لقيه وجوه القوم وأمراء بنى هاشم .. ولكنه بحث عن النفس الزكية أو أخيه إبراهيم فلم يعثر لهما على أثر ولم يسمع عنهما أى خبر وأخذ يستشير خاصته فهون من أمرهما البعض ، وحذره من ثورتهما الأكثرون .. وزاد من همه أن الذين هونوا من أمرهما عللوا اختفاءهما بما سبق للنفس الزكية من بيعة بالخلافة .. فهى إذن السلطة يبيتون الأمر لثورة تنتزعها من بنى العباس .. وهكذا لم يعد للدولة العباسية هم ـ بعد تصفية بقايا جهاز بنى أمية العسكرى والسياسى ـ إلا رصد تحركات النفس الزكية وثورته المحتملة ، وبث العيون على المعتزلة ، وإحكام الخطط لاجهاض هذا الخطر قبل أن تكتمل له مقومات النجاح ..

ولقد بلغ المنصور ، يومًا ، أن النفس الزكية قد هبط إلى البصرة ، سرًا ، فى أربعين من أنصاره ، فأسرع بجنده كى يحاصر المدينة .. فاستشعر المعتزلة هجومه ، فبعثوا للقائه إمامهم

---

(١) (تاريخ الطبرى) جـ٧ ص٥٥٢ ، ٥٥٤ ، ٥٥٦ ، ٥٦٠ .

(٢) المصدر السابق جـ٧ ص٥٥١ .

عمرو بن عبيد ـ وكان أستاذًا للمنصور أيام كان من رجالات المعتزلة ـ ولقد أتاح خروج عمرو إلى المنصور واستقباله له الوقت لخروج النفس الزكية من البصرة ، حتى إذا سأل المنصور عمراً عن وجود النفس الزكية بالمدينة كان صادقاً فى نفيه لهذا الوجود ؟ ! .. فعاد ثانية إلى بغداد ..

وعندما أراد المنصور سبر نوايا عمرو بن عبيد تجاه ثورة النفس الزكية ، زيف رسالة على لسان النفس الزكية إلى عمرو ، وأرسل بها رسولاً قدمها إليه وهو فى مجلسه بمسجد البصرة ، فنظر فيها عمرو ، وأدرك الحيلة ، فتطلع للرسول ، وأعاد إليه الرسالة قائلاً : قل لصاحبك : دعنا نجلس فى هذا الظل ونشرب من هذا الماء البارد حتى تأتينا آجالنا فى عافية [1] .. فإذا ما استدعاه المنصور وسأله ، صراحة ، عن موقفه من النشاط الثورى للنفس الزكية ، قال له : لقد سبقت لك معرفة رأيى فى استخدام السيف ـ (القوة) ـ أيام كنت معنا .. فقال له المنصور : أتحلف ؟ فأجابه : « إن كذبتك تقية ـ (أى خوف الضرر واتقاء له) ـ لأحلفن لك تقية » ؟! ..

والأمر الذى طمأن المنصور إلى موقف عمرو بن عبيد ، وموقف المعتزلة فى حياته وتحت قيادته ، أن المعتزلة ، وفى مقدمتهم عمرو بن عبيد ، كانوا يشترطون ـ خاصة بعد الفشل المتكرر لعدد من ثوراتهم ضد بنى أمية ـ يشترطون لإعلان الثورة أن يبلغ الثوار حد التمكن من احراز الانتصار .. وكان عمرو يبالغ ، أو يحتاط ، فى ذلك ، حتى قيل إنه كان يشترط للثورة وجود عدد من الرجال يساوى عدد المسلمين يوم غزوة بدر ، على أن يكونوا من نوعيته هو ، فى الصلابة والاخلاص والتجرد والفداء .. ولقد اطمأن المنصور ، وقال لمن أخبره أن المعتزلة بقيادة عمرو خارجون عليه خروجاً وشيكاً : « إن عمرا لا يرى أن يخرج علىَّ إلا إذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً مثل نفسه .. وذلك لا يكون ؟! [2] .

أما النفس الزكية .. فلقد أقام المنصور لمطاردته ورصد نشاطه الثورى جهازاً جديداً خاصاً .. فاستأجر العديد من رقيق الأعراب وغلمانهم ، وأعطى كلا منهم البعير أو البعيرين ، وجعلهم ينتشرون فى المواطن والمظان التى تأتيه الأنباء بدخول النفس الزكية إليها . فكانوا يردون مواطن الماء ومضارب القبائل يتجسسون ويتحسسون الأخبار والآثار .. الأمر الذى فرض على النفس الزكية ألا يقيم بمكان ما إلا بمقدار الزمن الذى يبلغ فيه البريد من هذا المكان إلى بغداد ! ..

---

(١) عيون الأخبار مجلد (١) ص ٢٠٩ .

(٢) فضل الأعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٢ .

وهو بذلك قد عز على الوقوع فى يد الجواسيس ، ولكنه حرم من الروية اللازمة للعمل الثورى الذى يجد فى سبيله[1] .

بل لقد اضطرته المطاردات إلى أن يجوب ارجاء البلاد متخفياً .. فاعتصم زمناً بجبال نجد والحجاز ، حتى لقد سقط منه ولده الرضيع من فوق قمة الجبل ، فى إحدى المطاردات ، فمات !.. وذهب إلى عدن .. ومنها استقل سفينة ذهبت به إلى بلاد السند ، وركابها لايعلمون أن بينهم اميرالمؤمنين « الشرعى » ، هارباً من أميرهم « الرسمى » أبى جعفر المنصور !.. ثم عاد ثانية إلى الكوفة .. ثم إلى المدينة . وفيها استشعر الخطر فى أحد الأيام ، وسرعان ماتنكر فى زى واحد من الغلمان الذين يستخرجون الماء من الآبار ، وانخرط بالبئر يرفع دلاء الماء مع العمال !

المنصور يتعجل الثورة :

ولما فشل المنصور فى الايقاع بالنفس الزكية قبل قيامه بالثورة ، اتخذ لبلوغ هدفه سبيلاً آخر .. فقرر العمل على التعجيل بقيام الثورة قبل أن يكتمل لقادتها وأنصارها الاستعداد !..

● فأوحى إلى قواده ورجال دولته أن يرسلوا الرسائل السرية إلى النفس الزكية يبلغونه فيها أن قلوبهم معه ، وأنه عندما يعلن خروجه وظهوره ، وتلتقى الجيوش فى القتال فإنهم سيميلون معه بقواتهم ضد المنصور . فجازت هذه الحيلة على النفس الزكية فى كثير من الأحيان ، فصدقها[2] ..

● وألقى المنصور القبض على عبد الله بن الحسن ـ والد النفس الزكية ـ وإبراهيم بن الحسن ، وأبو بكر بن الحسن ، وعدد من أهل بيته فيهم محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان ابن عفان .. فكبلوا بسلاسل الحديد ، وحملوا من المدينة إلى الربذة ، ومنها إلى سرداب تحت الأرض بالقرب من قنطرة الكوفة على شاطئ الفرات .. وفى هذا السرداب انقطعت عنهم أخبار الحياة والاحياء ، ولم تعد لهم معرفة بمواقيت الليل أو النهار ، بعد أن غاب عنهم ضوء الشمس فاختلط الليل عليهم بالنهار ، وسادت الظلمة بين كل الأوقات ..

وفى هذا السرداب ، واجهت هذا النفر من آل بيت الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ تجارب انسانية فريدة وغريبة .. فلقد أرادوا تقسيم الزمن إلى أجزاء حتى يمكنهم تأدية الصلاة

(١) تاريخ الطبرى جـ٧ ص٥١٩ ، ٥٣٤ .
(٢) المصدر السابق جـ٧ ص٥٥٩ .

فى مواقيتها ، فلم يجدوا غير تقسيمهم القرآن إلى خمسة أجزاء ، يتناوبون قراءتها ، وعند الفراغ من الجزء ينهضون لأداء احدى الصلوات ؟!..

وكانوا يقضون حوائجهم فى نفس السرداب المظلم ، فاشتدت عليهم الروائح الكريهة ، وزحف المرض إلى أبدانهم ، فأخذت الأورام فى الظهور بأقدامهم ، ثم شرعت تزداد وترتفع حتى إذا بلغت قلب أحدهم أنهت حياته !.. وكانت أوامر المنصور أن تظل جثث موتاهم معهم فى السرداب .. حتى لقد صعق داود بن الحسن ، فمات من هول رائحة الجيفة .. جيفة إسماعيل بن الحسن[1] !

وكانت أنباء تلك المأساة ـ التى أودت بحياة هذا النفر من آل البيت ـ تصل إلى النفس الزكية ـ فأسهمت ـ كما أراد المنصور ـ فى التعجيل بثورته قبل الأوان .

● ولقد أمر المنصور رجالا فانتزعوا من السرداب ، محمد بن عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان ، فقتلوه ، واجتزوا رأسه ، ثم طافوا به فى المدن والأقاليم ، يقسمون للناس أنه رأس محمد بن عبد الله .. موهمين اياهم أنه النفس الزكية ، حتى يتحلل الناس من بيعتهم له ، ويقلعون عن تعلقهم به وانتظارهم لخروجه وثورته على المنصور !

ولقد اثمرت هذه الخطة التى رسمها المنصور ، فدفعت النفس الزكية إلى اعلان ثورته ، مضطراً ، قبل أن يكتمل له الاعداد والاستعداد .. وبعبارة الطبرى « فإن محمداً ـ النفس الزكية ـ قد أحرج ، فخرج ـ (ثار) ـ قبل وقته الذى اتفق عليه مع أخيه إبراهيم »[2] .

الثورة والاستشهاد :

وعندما ظهر النفس الزكية فى شوارع المدينة ودروبها فى اليوم الأول من شهر رجب سنة ١٤٥هـ اضطربت المدينة واهتزت جنباتها لظهوره فيها .. وكان الناس ينادون عليه صائحين : المهدى !.. المهدى... وأسرع الناس لشراء الطعام ، حتى لقد باع البعض ، لذلك ، حلى نسائه !..

وفى البداية اقتحم النفس الزكية مع انصاره سجن المدينة فأفرج عمن فيه من الثوار والمعارضين لبنى العباس ، ووضع مكانهم الوالى وأصحابه .. ثم استولى على بيت المال ..

---

(١) (مروج الذهب) جـ٢ ص٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٢) (تاريخ الطبرى) جـ٧ ص٥٥٢ .

وخطب فى الناس ، فادان استبداد بنى العباس ، واغتصابهم أمر المسلمين دون مشورة أو رضا ، وأعلن أن الأحق بهذا الأمر هم أبناء المهاجرين الأولين والأنصار المواسين » .. وعلى حين كان اللون الأسود شعار بنى العباس ، فلقد كان البياض شعار النفس الزكية وانصاره .. وعلى أعلام ثورته وراياتها كتب شعار النبى يوم غزوة حنين : « أحد ، أحد » ! ورتب جهاز الحكومة والحكم بالمدينة .. وشرع يرسل الولاة إلى الأمصار والأقاليم ، بعد أن أعلن فى الناس أن له فى اعناق الأمة بيعة بالخلافة شرعية ، فقال : « والله ماجئت وفى الأرض مصر يعبد الله فيه الا وقد أخذ لى فيه البيعة » .. ودخل فى بيعته آل أبي طالب : العلويون ، وولد جعفر ، وعقيل ، وولد عمر بن الخطاب ، وولد الزبير بن العوام ، وسائر قريش ، وأولاد الانصار .. وكذلك القبائل الضاربة من حول المدينة .. ومنها : جهينة ، ومزينة ، وسليم ، وبنو بكر ، وأسلم ، وغفار ..

- وولى على مكة : الحسن بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ..
- وعلى المدينة : القاسم بن اسحاق ..
- وعلى الشام : موسى بن عبد الله ..
- وولى أمر السلاح : عبد العزيز بن الدراودى[1] .. كما بعث بإخوته وأولاده إلى الامصار والأقاليم ، دعاة ومبشرين ..

- ففى البصرة كان : إبراهيم بن عبد الله بن الحسن .
- والى مصر ذهب : على بن محمد ..
- والى خراسان : عبد الله بن محمد ..
- والى اليمن : الحسن بن محمد ..
- والى الجزيرة : موسى بن عبد الله
- والى الرى : يحيى بن عبد الله ..
- والى المغرب : ادريس بن عبد الله[2] ..

ولما وصل خبر ظهور النفس الزكية واعلان ثورته إلى المنصور ، استشار خاصته ورجال دولته ، فهونوا عليه الأمر إن هو أحكم التدبير .. ولقد أرسل المنصور يهدد النفس الزكية ،

---

(١) المصدر السابق جـ٧ ص ٥٦١ .

(٢) (مروج الذهب) جـ٣ ص ٢٣٤ .

فكان جوابه فى كلمات : لك عهد الله إن دخلت فى بيعتى أن اؤمنك على نفسك وولدك ! » .. وهنا بدأ المنصور فى التدبير..

فالمدينة موطن قليل الرجال ، تحيا على الزاد الذى يجلب إليها من خارجها ، وخاصة من مصر.. فاستقر الرأى على حصارها اقتصادياً .. فمنع عنها الطعام والحبوب التى كانت تأتيها من الشام ، بفرض الحصار عند وادى القرى[1] .. وحتى لايسهم انصار النفس الزكية بمصر ـ وكانوا كثرة غالبة ـ فى إمداد عاصمته بالغذاء ، عن طريق « خليج أمير المؤمنين » الذى حفره عمرو بن العاص سنة ٢٣هـ وأمد المدينة عن طريقه بالحبوب عام الرمادة ـ (المجاعة) ـ فى خلافة عمر بن الخطاب .. أمر المنصور والى مصر فسد هذا الخليج وعفى آثاره[2] !

ثم حشد الحشود الكبرى من حول البصرة ، باعتبارها أكثر مواطن أنصار النفس الزكية قوة فى الثورة وقدرة على الصمود ..

ثم أرسل إلى المدينة جيشاً من جند خراسان ، يقوده عيسى بن موسى بن محمد بن على ابن عبد الله بن العباس ، ومعه محمد بن على بن عبد الله بن العباس ، ومعه محمد بن أبى العباس السفاح .. وكان فى هذا الجيش المجهز تجهيزاً عالياً ، بالمال والمؤن والسلاح والخيل والبغال ، أربعة آلاف من الفرسان .. وأحكم هذا الجيش حصار المدينة فى اليوم الثانى عشر من رمضان سنة ١٤٥هـ وترك لها منفذاً واحداً ، كى يستخدمه من يريد الفرار !..

وعندما وضح للنفس الزكية حرج الموقف الاقتصادى ، ومن ثم العسكرى ، للمدينة استشار خاصته وأنصاره . فأشار عليه نفر منهم بترك المدينة والذهاب إلى مصر ، حيث أنصاره كثيرون ، وحيث مقومات الصمود متوافرة ، وإمكانيات الإقليم مضاهية لامكانيات عراق المنصور .. وقالوا له :

ـ «ألست تعلم أنك أقل بلاد الله فرساناً وطعاماً وسلاحاً ، وأضعفها رجالاً ؟

ـ فقال : بلى ..

ـ فقالوا : أتعلم أنك تقاتل أشد بلاد الله رجالاً وأكثرها مالاً وسلاحاً ؟

فقال : بلى ..

(١) (تاريخ الطبرى) جـ٧ ص ٢٣٤ .

(٢) القلقشندى (صبح الأعشى) جـ٣ ص ٢٩٨ . طبعة دار الكتب ـ القاهرة .

ـ فقالوا : الرأى أن تسير بمن معك حتى تأتى مصر ، فوالله لا يردك راد ، فتقاتل الرجل ـ (المنصور) ـ بمثل سلاحه ورجاله وماله » ..

ولكن نفراً من أهل المدينة تملكهم قصر النظر ، واستولت عليهم الخرافة . فعارضوا هذا الرأى ، واستعاذوا بالله من الخروج من مدينة رسول الله .. وروى أحدهم عن الرسول حديثًا يقول فيه : « رأيتنى ـ فى المنام ـ فى درع حصينة ، فأولتها : المدينة » .. وطلبوا من النفس الزكية البقاء بالمدينة .. فهى الدرع الحصينة كما رووا عن الرسول عليه الصلاة والسلام .

وبمرور الوقت أخذت تتضح للنفس الزكية وأنصاره آثار افتقار المدينة لامكانيات الصمود أمام جيش المنصور .. وعندما ازداد الحرج بالمدينة ، واشتدت عليها وطأة الحصار ، وظهرت آثاره .. خطب النفس الزكية فى أنصاره ، فقال : « أيها الناس ، إن هذا الرجل ـ (عيسى بن موسى) ـ قد قرب منكم فى عدد وعدة ، وقد حللتكم من بيعتى ، فمن أحب المقام فليقم ، ومن أحب الانصراف فلينصرف ! » فأخذوا يتسللون إلى خارج المدينة ، حتى لم يبق معه من المائة ألف إلا ثلاثمائة قد صدقوه البيعة ، وصدقوا ما عاهدوا الله عليه من الفداء حتى النصر أو الاستشهاد ! .

ثم .. دار القتال شديدا وبالغ العنف والقسوة بين الفريقين .. النفس الزكية ومعه الثلاثمائة .. وعيسى بن موسى فى أربعة آلاف من الفرسان يدعمهم المترجلون المشاة .. وأبلى النفس الزكية فى قتاله بلاء حسناً ، وأعاد على أرض المدينة قصة فداء الحسين فوق أرض كربلاء .. حتى كان يوم الاثنين ، الرابع عشر من رمضان سنة ١٤٥ هـ (سنة ٧٦٣ م) عندما استطاع جيش المنصور أن يجهز على القلة الصامدة المستبسلة .. فقتل النفس الزكية ـ بعد أن قتل بيده سبعين فارسًا فى معركته الأخيرة ـ وقطع رأسه ، وأرسل إلى المنصور ، حيث طيف به فى الآفاق .. وقتل أصحابه جميعاً ، دون استثناء .. ثم صلبوا صفين على جانبى الطريق ، بالمدينة ، مابين « ثنية الوداع » ودار عمر بن عبد العزيز ! ..

ورفض قادة الجيش الغازى السماح بإنزال الجثث من فوق صلبانها لمواراتها التراب ، فأوقفوا أمام كل صليب حارساً يحول دون الجثة ودون أهلها .. ودام الحال كذلك ثلاثة أيام ، حتى تأذى الناس من الرائحة ! فأمر عيسى بن موسى جنوده فألقوا بالجثث من فوق « جبل سلع » لتسقط فى « المفرح » مقبرة اليهود[1] ؟ ! ..

---

(١) (تاريخ الطبرى) جـ ٧ ص ٥٧٧ ـ ٥٨٥ ـ ٥٨٨ ، ٥٩٠ ، ٥٩٧ ، ٥٩٩ ـ ٦٠١ ، ٦٠٣ .

وهكذا استطاع أبو جعفر المنصور أن يقضي على ثورة المدينة .. وأن يهزم قائدها : النفس الزكية ، الذى عقد الناس - وفيهم المنصور - له البيعة بإمارة المؤمنين .. فدفنت مع جثث هؤلاء الشهداء فلسفة الشورى الإسلامية ، وظل الحكم ملكاً عضوداً فى بنى العباس كما كان من قبل فى الأمويين !..

ورجعت إلى بارئها تلك النفس الزكية راضية مرضية ، بعد أن وفت دينها لربها وقومها .. عندما انكرت المنكر ، وأمرت بالمعروف .. واقتحمت المخاطر .. وحققت وصية جدها ، عليه الصلاة والسلام ، لأمته عندما قال : « **ليس لعين ترى الله يعصى أن تطرف ، حتى تغير ، أو تنتقل ! » .. ووضعت فى التطبيق ما أوصى به الرسول عليه الصلاة والسلام حذيفة بن اليمان عندما سأل الرسول :**

- « يارسول الله ، أيكون بعد الخير الذى أعطيناه شر ، كما كان قبله ؟ !

- قال : نعم .

- فقال حذيفة : فبمن نعتصم ؟

- فقال الرسول : بالسيف ! . »

رجعت النفس الزكية إلى بارئها راضية مرضية ، بعد أن غرست ذلك الغرس ، وجسدت تلك المعانى كى تظل ، دائما وأبدا ، هامة الإنسان المسلم عالية ، وكى يظل العدل ، دائما وأبدا ، أساس الملك والحكم بين الإنسان وأخيه الإنسان .

ـ ٩ ـ

على بن محمد

[٢٧٠هـ/٨٨٣م]

ثورة « الزنج » العربية

تقديم

عندما أكتب اليوم عن ثورة الزنج ، وقائدها على بن محمد (٢٧٠هـ ٨٨٣م) فإننى أحقق بذلك أمنية تمنيتها منذ مايزيد على ربع قرن من الزمان !.. فلقد قرأت يومها صفحات كتبها المرحوم الدكتور طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م) عن هذه الثورة ، قارن فيها بينها وبين ثورة اسبارتاكوس Spartacus (٧٣ ـ ٧١ق.م) لتحرير العبيد من مظالم الدولة الرومانية واستعبادها .. وتمنى فى بحثة ذاك أن تحظى ثورة الزنج بما حظيت به ثورة أسبارتاكوس ، فى حقل الأدب والفن : عندما استلهمها عدد من عمالقة هذا الميدان فى حضارة الغرب ، فقدموا لشعوبهم تراثها القديم فى الثوب الذى يعين هذه الشعوب على تحقيق المزيد من الحرية والتقدم لحاضرها الذى تعيشه ولمستقبلها المأمول ..

فمنذ ذلك اليوم تمنيت أن أكتب عن ثورة الزنج .. وكبرت الأمنية ونمت مع السنوات ، وخاصة بعد أن أصبح التراث العربى الاسلامى ، وصفحاته المشرقة بالثورة ، وبأحلام العدل الاجتماعى ، وبإعلاء سلطان العقل كى يطارد الخرافة ، هى الميدان الذى وقع عليه أغلب الجهد الذى قدمته وأقدمه فى التأليف والتحقيق ..

صحيح أننى أشرت إلى هذه الثورة فى صفحات قليلة تضمنها كتاب لى صدر فى ١٩٦٨م[1] .. ولكنها كانت مجرد اشارة لا تشفى غليل الباحث ولا تروى عطش القارئ ، ومن ثم فإنها لم تحقق ما تمنيته عندما طالعت ، مبكراً ، حديث الدكتور طه حسين عن هذه الثورة وقائدها على بن محمد (٢٧٠هـ ٨٨٣م) ..

وإذا كنت أتقدم لكتابة هذه الصفحات عن ثورة الزنج ، بعد أن قدمت عدداً من

(١) انظر (فجر اليقظة القومية) ص ٨٧ ـ ٨٩ . طبعة القاهرة سنة ١٦١٨ م . وص ١٤٩ ـ ١٥٣ من الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٧٥ م .

الدراسات عن هذه القسمة ـ قسمة الثورة ـ فى تراثنا الإسلامى وتاريخنا العربى ـ غير هذا الكتاب الذى تقدم فى سياقه هذه الصفحات ، فإن الأمانة تستوجب التنبيه على أن الكتابة عن ثورة الزنج ربما كانت أصعب من الكتابة عن غيرها من ثورات تاريخنا وتراثنا .. فثورات الشيعة ، وإن كانت قد ظُلمت من خصومها ، إلا أنها قد وجدت الإنصاف من انصارها وكتابها .. وكذلك الحال بالنسبة لثورات المعتزلة ، إلى حد ما ، وثورات الخوارج ، وكذلك ثورات الموالى .. وغيرها من تيارات الفكر والسياسة فى تراثنا .. أما ثورة الزنج فإنها تكاد أن تنفرد بالافتقار إلى المؤرخ المنصف أو المحايد ، فضلا عن النصير !.. فخصومها ـ وكُلُّ المؤرخين كانوا خصوما لها ـ قد نسبوها ، على سبيل الذم والاتهام ، إلى تيارات فكرية كانوا يناصبونها العداء ..

● قالوا انها كانت على مذهب الخوارج .. ولم يقدموا على ذلك دليلا تطمئن إليه النفس .. ثم جاء الخوارج فأنكروا أنها من ثوراتهم ، ومن ثمّ فإنهم لم يدافعوا عنها ، ولم يهتموا بحفظ تراثها ومادة أحداثها على النحو الذى ييسر مهمة الباحثين عنها وفيها ..

● وقالوا إنها إحدى ثورات « العلويين » ـ أبناء على بن أبي طالب ـ ضد « العباسيين » .. ثم قطعوا بأن انتساب قائدها إلى « العلويين » هو محض ادعاء ! ـ ثم جاء الكتاب والمؤرخون من أنصار « العلويين » ، والشيعة بعامة ، فأهملوها عندما أرخوا لثوراتهم فوافقوا ، فى التجاهل على الأقل ، خصوم هذه الثورة ! ..

ويكفى كى ندرك مصاعب الكتابة الجادة والوافية عن هذه الثورة ، أن نعلم المصدر الأول والأساسى والأوفى فى الحديث عنها هو تاريخ الطبرى ـ (تاريخ الرسل والملوك) ـ .. فلقد أفرد لها أكثر من مائتى صفحة[1] ، وهو مالم يصنعه مع ثورة أخرى من الثورات التى تحدث عنها .. وهو قد عرض بتفصيل وافٍ لأحداث القتال فيها ، حتى ليكاد يرسم ، بالكلمات ، خريطة مواقع القتال وقادته واحداثه !.. وإن يكن قد اغفل إلى حد كبير ماقامت لأجله من أهداف .. ثم إن الطبرى ، محمد بن جرير (٢٢٤ ـ ٣١٠هـ ٨٣٩ ـ ٩٢٣م) قد عاصر هذه الثورة ، وكان فى بغداد ، على مقربة من ميادين قتالها ، يسمع الأخبار ويعيش الأحداث ، ثم إنه قد روى الكثير عن شاهد عيان عاش أحداث هذه الثورة .. ومع كل هذا تظل الصعوبة قائمة أمام الباحث عن المادة الوافية لفكر هذه الثورة وآراء اصحابها .. فالطبرى الذى يقدم أهم أخبارها وأكثرها ، ينطلق فى تأريخه لها من منطلق العداء ، بل والعداء الشديد .. فهو

(١) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٤١٠ ـ ٦٦٣ . طبعة دار المعارف . القاهرة .

يطلق على قائدها : على بن محمد ، أوصافاً من مثل : « الخبيث » ! و« اللعين » ! و « الخائن » ! و« الفاسق » !.. بل ويكتفى بصفة من هذه الصفات ، أو أكثر ، عندما يريد الحديث عن قائد ثورة « الزنج » ، ولا يذكر اسمه إلا فى القليل ، وفى مجال تفنيد ادعائه الانتساب إلى « العلويين » ؟!..

بل لقد تصاعد العداء لعلى بن محمد ، فتجاوز اتهامه « بادعاء النسب العلوى » إلى اتهامه « بادعاء أن النبوة قد عرضت عليه ! » فيروى الطبرى عن محمد بن الحسن[1] أن محمد ابن سمعان حدثه أن قائد الزنج قال له فى بعض أيامه :

ـ لقد عرضت علىّ النبوة فأبيتها !

ـ ولم ذاك ؟! .

ـ لأن لها اعباء خفت ألا أطيق حملها ! .. »[2] .

فأية صعوبة يجدها الباحث عن حقيقة هذه الثورة فى مثل هذه الصفحات من مصادر التاريخ ؟!.. بل : أية صعوبة لايجدها الباحث فى هذه المصادر وذلك التاريخ ؟؟!!..

* * *

لكن .. لعل فى المنهج العلمى الذى نلتزمه فى البحث مايعين على النقد والتمحيص للروايات والمأثورات ، ولعل فى مقارنة هذه المرويات والمأثورات ، وعرض بعضها على البعض الآخر ، ما يساعد على تلمس الصواب بين ركام من الاتهامات التى أفرزها الخلاف الفكرى والعداء السياسى والصراع الطبقى والاجتماعى .. الأمر الذى يتيح للقارئ العربى المعاصر أن يرى اليوم صفحة من صفحات الثورة فى تاريخه وتراثه ، فيدرك : كيف تطلع أسلافه إلى العدل ، وكيف سعوا إلى مجتمع تخف فيه القيود وترتفع فيه عالية انسانية الإنسان .. فى ذلك زاد لانساننا المعاصر ، يعينه على اقتحام العقبات لصنع الحاضر المشرق والغد الأكثر اشراقاً ، بقدر ما يعينه على أن يرتبط بتراث أمته وحضارتها .. فعندما يصبح التراث روحاً سارية فى

(١) محمد بن الحسن بن سهل ، المعروف بشيلمة (كان حيا قبل ٢٨٩ هـ ٩٠٢ م) وهو المصدر الرئيسى للطبرى فى أخباره عن ثورة الزنج . أديب ومؤرخ ، صحب قائد ثورة الزنج زمنا ، ثم انضم إلى الدولة فى عاصمتها بغداد طالبا الأمان ، فأعطى له .. ولقد أحرقه الخليفة المعتضد حيا لأنه ، كما قيل ، سعى إلى بعض الخوارج ! ومن كتبه (كتاب أخبار صاحب الزنج ووقائعه) . انظر : ابن النديم (الفهرست) ص ١٢٧ طبعة ليبزج سنة ١٨٧١ م .)

(٢) تاريخ الطبرى . جـ ٩ ص ٤٩٩ .

جسد الأمة وضميرها عبر العصور ورغم القرون ، تصبو ، ولاشك ، أجيالها الحاضرة إلى مواصلة مسيرة الأسلاف العظام ، وذلك حتى يكونوا خير خلف لهؤلاء الأسلاف !..

لمثل هذا الهدف تطيب مشاق البحث ، وتصبح معاناته احدى الملذات !..

ثم .. متى كان البحث عن الحقيقة ، والسعى لإبراز الحق واظهاره على الباطل أمراً هيناً أو ميسوراً ؟!..

لماذا .. الثورة ؟؟

لقد بلغت الحضارة العربية الإسلامية سن رشدها ، ووصل عطاؤها إلى كثير من أركان المعمورة ، وكان عصرها الذهبي على عهد الخلفاء العباسيين المأمون (١٩٨ - ٢١٨هـ ٨١٣ - ٨٣٣م) والمعتصم (٢١٨ - ٢٢٧هـ ٨٣٣ - ٨٤٢م) والواثق (٢٢٧ - ٢٣٢هـ ٨٤٢ - ٨٤٧م) .. أى فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى - التاسع الميلادى - ..

ولقد كان هؤلاء الخلفاء الثلاثة من انصار التيار العقلانى فى الفكر الإسلامى ، إذ كانوا على مذهب (المعتزلة) ، أهل العدل والتوحيد .. وفى ظل حكمهم استخدم التيار العقلانى جهاز الدولة فى اشاعة مفاهيمه ، وتدعيم القسمات التى تميزت بها حضارتنا فى عصرها الذهبى هذا ..

والمعتزلة كانوا ، فى النشأة والتطور ، تياراً سياسياً ، لهم جمهور واسع وعريض .. ولكن الاهتمام المتزايد بالمباحث العقلية ، وخاصة بعد ترجمة الفلسفة اليونانية ، قد تحول بهم ، أكثر فأكثر ، إلى تيار فلسفى ، وفلاسفة إلهيين ، فغدوا ، بالقياس إلى « الجمهور » و « العامة » ، يمثلون « الارستقراطية الفكرية » إلى حد كبير ..

أما خصوم المعتزلة ، من الفقهاء وأهل التقليد ممن يقفون عند المأثورات وظواهر النصوص فإنهم كانوا أقرب إلى مستوى « العامة » وفكر « الجمهور » .. ومن هنا شعر المعتزلة ، رغم وجود السلطة فى أيديهم بأن قوة خصومهم ، المستندة إلى « العامة » ، قد غدت تهدد سلطانهم الفكرى وتعوق السيطرة المذهبية التى يريدون .. وبدلاً من حل هذه المعضلة عن طريق حصر الجدل حول « الإلهيات » و « المقولات الفلسفية » فى اطار « الخاصة » ، وإفساح المجال لحرية الخلاف والاختلاف ، سعى فريق من المعتزلة إلى صبغ كل المجتمع بمذهبهم العقلانى المتقدم والمستنير ، واستخدموا لذلك : « العقل » و « السلطة » معًا ؟!.. وعندما حدثت بعض التجاوزات ووقع بعض الاضطهاد على نفر من خصومهم ، وخاصة بصدد

القول بخلق القرآن ، لجأ خصومهم إلى « العامة » ، واستنفروها للدفاع عن عقائدها الموروثة ومفاهيمها الشائعة وتصوراتها البسيطة والساذجة ، ثم انتقلوا بها من مواقع الدفاع إلى مواقع التربص للهجوم ..

فمثلاً .. يشكو الجاحظ (١٦٣ ـ ٢٥٥هـ ٧٨٠ ـ ٨٦٩م) من قلة « العوام » فى صفوف المعتزلة ، وكثرتهم فى معسكر الخصوم[1] .. وينبه إلى أن خصوم المعتزلة ، من الفقهاء ، قد جمعت بينهم وبين « العامة » النفرة من الفكر الفلسفى العقلانى المركب ، والاستنامة إلى ظواهر النصوص وتبسيط المعتقدات والأفكار ، واختيار « التشبيه » ، مثلاً ، بدلاً من « التنزيه والتجريد » .. الخ .. الخ .. كما ينبه إلى أن هؤلاء الخصوم قد استهدفوا قيادة « العامة » واستخدامها فى تحقيق طموحاتهم ، **فهم قد** « **أمّلوا أن ينالوا بذلك بشاشة العامة ، وتستوى لهم الرياسة على طغام الناس ورعاعهم** ! »[2] .. كما حذر الجاحظ أعلام المعتزلة وعلماءها من الاغترار بكثرة المهادنين والمسايرين » لأن ذلك لا يعدو خلق النفاق ومظاهره ، ولم ينقص من عدد الخصوم « فإن عدد الجماجم على حاله ! وضمير أكثرهم على ما كان عليه ، والذين ماتوا قليل من كثير؟! ونحن لا ننتفع بالمنافق ! ولا نستعين بالمرتاب ، ولا نثق بالجانح ! وإن كانت المبادأة قد نقصت فإن القلوب أفسد ما كانت !.. **وهم اليوم إلى المنازعة أميل ، وبها أكلف** ! ! »[3] ..

وعندما وضحت للمعتزلة ، ودولتهم ، أن قيادة خصومهم للعامة تتدعم وتتأكد استشعروا الخطر « فالعوام إذا كانت نشراً ـ (متفرقة) فأمرها أيسر ، ومدة هيجها أقصر ، فإذا كان لها رئيس حاذق ومطاع مدبر ، وإمام مقلد ، **فعند ذلك يموت الحق ، ويُقتل المحق** ؟! »[4] ..

وحتى لا « يموت الحق ، ولا يُقتل المحق » ـ كما قال الجاحظ ـ ارتكبت المعتزلة ودولتها خطأها الأكبر ، فاستخدمت جهاز الدولة فى محاولتها « اقناع » الخصوم بما لها من آراء ..

وأمام القلاقل المنتظرة والسخط المتوقع والغضب الموشك على الانفجار سعت الدولة إلى زيادة الاعتماد على القوة العسكرية ـ الجيش ـ واتخذت الخطوات الى تنمية حجم هذه الأداة من ادوات الحكم والسلطان ..

(١) القاضى عبدالجبار بن أحمد (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص٣٧٣ . طبعة تونس سنة ١٩٧٢ .
(٢) (رسائل الجاحظ) جـ١ ص٣٣٩ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م .
(٣) المصدر السابق ج ٢ ـ ص١٢٦ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
(٤) المصدر السابق . جـ١ ص٢٨٣ .

وكانت الحضارة والرفاهة والازدهار قد ابتعدت بالعنصر العربي عن خشونة الجند التى عرف بها فى عصر الفتوحات .. كما أن احلام الموالى ، ذوى الاتجاه الشعوبى ، قد صرفت الدولة عن أن يكونوا هم القوة الاساسية فى الجيش الذى سعى الخليفة المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧هـ) إلى تكوينه كى يواجه به هذه الظروف وما خلفها من احتمالات ..

لقد كون المعتصم ، ضمن جيشه ، فرقة (الجند المغاربة) من موالى حوف مصر وحوف اليمن وحوف قيس .. وفرقة (الفراغنة) من أهل فرغانة .. وفرقة (الأشروسية) من أهل اشروسنة .. ولكنه سعى فارتكب اعظم أخطاء الدولة فى عصره عندما اخذ يكثر من شراء المماليك الأتراك ، ويقيم لهم المعسكرات ، ويجعلهم القوة الكبرى والرئيسية فى جيش الدولة .. حتى لقد أقام لهم مدينة كاملة وجديدة هى « سامراء »[1] ..

لقد ظن المعتصم أنه باتخاذه الجند الغريب ، حضارياً وقومياً ، عن المجتمع ، سيحصل على أداة القمع الأسهل قياداً ، والتى لا أمل لها فى السلطة ، ولا مصلحة لها فى الصراعات الناشبة من حولها ، وأنه بذلك سيقيم القوة الضاربة التى يحافظ بها على التوازن بين العرب والموالى وغيرهما من العناصر والأجناس المتصارعة والمتنافسة .. **ولكن تضخم هذه القوة العسكرية الجديدة سرعان ما جعلها مركز ثقل وقوة جذب ومصدر توجيه .. فالمدينة التى بنيت لها معسكراً تابعاً للعاصمة بغداد تحولت منذ (٢٢١هـ ٨٣٦م) إلى عاصمة للدولة ، انتقلت إليها الخلافة ، وأصبحت بغداد تابعة لها !.. وهؤلاء الجند الذين أرادهم المعتصم قوة بيد الخلافة ، سرعان ما أصبحت الخلافة لعبة بيدهم ، يولون من اطاع ويعزلون من عصى ، بل ويسجنون ويقتلون من يتمرد على أوامر المماليك الأتراك ؟!.:**

وبسبب من أن هذه المؤسسة الجديدة والكبيرة هى : جند وجيش .. كانت بعيدة عن الاهتمامات الحضارية .. وبسبب من غربتها عن العروبة وتخلف قادتها ، بداهة ، عن نمط التفكير العقلى والفلسفى كانت أميل إلى « العامة » وأمعن فى عدائها للفكر الفلسفى والآراء المستنيرة والتيار العقلانى .. وهكذا تحولت الاداة التى ارادها المعتصم حصناً للحضارة العقلانية ، ضد « العامة » ، تحولت الى حصن للفكر المتخلف انطلقت منه « العامة » وفقهاؤها ليصيبوا ذلك المد الحضارى العقلانى ، بالتوقف ، فالجمود ، فالتراجع ، وذلك بمجرد استيلاء الخليفة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧هـ ٨٤٧ - ٨٦١م) على السلطة بعد موت الخليفة الواثق !..

---

(١) المسعودى (مروج الذهب) جـ٢ ص٦٦ . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .

ولقد رضيت العامة ، وفقهاؤها ، من النصوصيين لقصر نظرها ، عن هذا الانقلاب .. ولكن سرعان ما أفاقت على صوت ناقوس الخطر الأشد .. فلقد استأثر الجند الاتراك بخيرات المجتمع المادية ، بعد أن أحكموا قبضتهم على سلطة الدولة السياسية .. وتركوا العامة وفقهاءها يسعدون بزوال دولة المعتزلة وانحسار فكرها العقلانى ، ويتشفون فى خصوم الأمس الذين أصبحوا رهن المنافى وغيابات السجون !..

لقد عم الاضطهاد ، منذ عهد المتوكل ، كلا من المعتزلة والعلويين ، ومن لم يوضع فى السجن من قادتهم جرد من « حقوقه المدنية » . بلغة عصرنا ـ عندما اسقطت شهاداتهم أمام القضاء وسلبت حقوقهم الاقتصادية ، وأصابهم الكثير من التمييز فى المراسم الاجتماعية والعلاقات الانسانية[1] .. وذلك فضلاً عن تجريم فكر المعتزلة وتحريمه بمراسيم هى أشبه ما تكون بقرارات المجامع الكنسية الكهنوتية ، الغريبة عن روح الإسلام[2] !..

وفى ظل هذا الاضطهاد كانت قيادات الدولة بيد رجال أسماؤهم من مثل : « وصيف » و « بغا » و « كيغلغ » و « ياجور » و « بايكباك » و « بكالبا » و « يارجوخ » و « اصغجون » و « طاشتمر » و « كنجور » و « تكين » و « اغرتمش » و « ابن كنداجيق » و « اساتكين »؟! .. واستأثرت هذه القيادة ، مع مماليكها وأعوانها بإقطاعات الدولة وثرواتها ، دون العامة ، بل وزادت اثرتها فاستأثرت بهذه الثروة أحياناً دون عامة الجند المماليك ؟ ! ..

ولقد تصاعدت سطوة قادة الجند الأتراك فبلغت الذروة عندما قتلوا الخليفة المتوكل فى ٣ شوال سنة ٢٤٧هـ (١٠ ديسمبر سنة ٨٦١م) ، فأصبح منصب الخلافة لعبة مستباحة ، يتناولونها بالعزل والتولية ، وأيضا بالسجن ، بل وبالسم والقتل لمن غضبوا منه أو عليه من الخلفاء !

وبعد المتوكل ولى الخلافة : المنتصر بالله ، محمد بن جعفر بن محمد بن هارون الرشيد (٢٤٧ ـ ٢٤٨هـ ٨٦١ ـ ٨٦٢م) .. وكان شاباً فى الخامسة والعشرين من عمره ، ذا طموح لاستعادة سلطات الخليفة والعودة بالخلافة إلى سلطانها وسلطاتها .. وبعبارات المسعودى : « فلقد كان المنتصر واسع الاحتمال ، راسخ العقل ، كثير المعروف ، راغباً فى الخير ، سخياً ،

---

(١) انظر (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ ـ ٣٦٧ . و : المقريزى (الخطط) جـ٣ ص ٢٧١ . طبعة دار التحرير ، القاهرة .

(٢) آدم متز (الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى) جـ١ ص ٣٨١ ـ ٣٨٣ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م .

أديباً ، عفيفاً ، وكان يأخذ نفسه بمكارم الأخلاق ، وكثرة الإنصاف ، وحسن المعاشرة ، بما لم يسبقه خليفة إلى مثله ! »[1] ..

وكان المنتصر يدرك جيداً أن أية سلطة يرغب فى استردادها لنفسه كخليفة لابد من انتزاعها من بين قبضة قادة العسكر الاتراك ، وأنه ، لكى يصنع ذلك ، لابد له من قوى بديلة يعتمد عليها ويستمد منها العون والتأييد .. فشرع يتقرب إلى العلويين ، ورفع عنهم مظاهر المحنة التى كانوا يعيشون فيها منذ انقلاب المتوكل ، فلم تعد زيارة قبر الحسين ، وغيره من مشاهدهم ، أمراً محرماً ، ورد إقطاع « فدك » ـ بالقرب من المدينة ـ إلى ذرية الحسن والحسين ، بعد ان كانوا قد حرموا منه ، وأعاد أوقاف آل أبى طالب إلى ذويها .. وأعلن فى الناس ، عامة « الأمان » !.. وحتى عندما انتصر جيشه على الخوارج الذين ثاروا وسيطروا على اليمن والبوازيج[2] والموصل ، وجاءوا إليه بقائد الخوارج ، أبو العمود الشارى ، اسيراً عفا عنه ، « وأخذ عليه العهد وخلى سبيله .. وقال : إن لذة العفو اعذب من لذة التشفى ، وأقبح افعال المقتدر الانتقام » !..

وسار المنتصر ، فى جمهور الناس ، سيرة العدل والانصاف ، فحقق الكثير من الأهداف التى ابتغاها من وراء هذا الانعطاف الجديد ، وبعبارة المسعودى ، فإنه « اظهر الانصاف فى الرعية ، فمالت إليه قلوب الخاصة والعامة ، مع شدة الهيبة منها له ! » ..

ولقد بلغ من ضوح هذه التحول الذى احدثه المنتصر إلى الحد الذى اصبح فيه موضوعاً لمدائح الشيعة العلوية ، الذين كانوا بالأمس خصوماً للخلافة وثواراً عليها .. وشاعرها يزيد ابن محمد المهلبى يعبر عن ذلك عندما يخاطب المنتصر فيقول :

ولقد بررت الطالبية بعدما	ذموا زمانا بعدها وزمانا
ورددت ألفة هاشم فرأيتهم	بعد العداوة بينهم اخوانا
آنست ليلهم وجدت عليهم	حتى نسوا الأحقاد والأضغانا
لو يعلم الأسلاف كيف بررتهم	لرأوك اثقل من بها ميزانا

ولقد أراد المنتصر أن يستثمر تلك القوة التى حققها له « السلام » مع المعارضين والثوار ، والعدل مع الرعية فى تحرير جهاز الدولة من استبداد قادة الجند الاتراك .. فطلب الى « وصيف » ـ وهو احد اثنين تركزت بأيديهما السلطة والسلطان ـ ان يترك العاصمة ، على

---

(١) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٢٦ .

(٢) البوازيج لمد بالقرب من تكريت ، قريب من مصب نهر الزاب الأسفل .

رأس جيش ، لقتال الروم !.. وأسر إلى خاصته أنه عازم على التخلص من قادة الجند الاتراك ، وعندما أبصر « بغا » ـ صنو « وصيف » وشريكه ـ يختال فى قصر الخلافة ومن حوله الأتراك ، قال للفضل بن المأمون : « قتلنى الله إن لم اقتلهم وأفرق جمعهم ! [1] .. هؤلاء قتلة الخلفاء ! [2] . »

ولكن الأتراك عاجلوا الخليفة المنتصر قبل أن يعاجلهم .. وكما يقول المسعودى : « فلما نظرت الأتراك إلى مايفعل بهم ، وما قد عزم عليه ، وجدوا منه الفرصة » بأن أوعزوا الى طبيبه « الطيفورى » فقتله باستخدام مشرط مسموم فى اجراء « حجامة » له ، فلقى مصير المتوكل فى « ربيع الآخر سنة ٢٤٨هـ بعد خلافة لم تتعد ستة أشهر [3] !.

وبعد التخلص من المنتصر ، أجلس الاتراك على عرش الخلافة خليفة ضعيفاً مستسلماً هو المستعين بالله ، احمد بن محمد بن محمد بن هارون الرشيد (٢٤٨ ـ ٢٥٢هـ ٨٦٢ ـ ٨٦٦م) واستعادوا تحت رايته ما حاول المنتصر أن ينتزع منهم من السلطة والسلطان ، حتى لقد وصف الشاعر الخليفة المستعين ، وصور مكانه بين « وصيف » و « بغا » فأجاد الوصف عندما قال :

خليفة فى قفص بين وصيف وبغا

يقول ما قالا له كما يقول الببّغا !

ولقد امتدت يد الاتراك بالاضطهاد ، قتلاً ونفياً وسجناً وحرماناً ، إلى حاشية الخليفة السابق ، المنتصر ، فنفى وزيره : أحمد بن الخصيب إلى اقريطش ـ (كريت) ـ ونفى عبيد الله بن يحيى بن خاقان إلى برقة [4] .. واعتقلت جماعة من هذه الحاشية ببغداد .. وكان من بين هؤلاء المعتقلين : على بن محمد [5] ، الذى سيقود ثورة الزنج !.. والذى كان واحداً من المقربين للخليفة المنتصر ، والمعاونين له على تحرير الخلافة من استبداد الأتراك ، وعلى إشاعة العدل ، بدلاً من الظلم ، بين الناس ؟!..

ذلك هو أول خيط يمسك الباحث بطرفه كى يتتبع بدايات الفكر الاصلاحى ، ثم الثورى ، عند على بن محمد !.. ويسهم على بن محمد ، نفسه ، فى إلقاء الضوء على هذا

---

(١) (مروج الذهب) جـ٢ ص ٤٢٦ ـ ٤٢٨ .

(٢) (تاريخ الطبرى) جـ٩ ص ٢٥٢ .

(٣) (مروج الذهب) جـ٢ ص ٢٢٦٦ .

(٤) المصدر السابق . جـ٢ ص ٤٣٣ .

(٥) ابن خلدون (العبر) مجلد ٤ ص ١٩ . طبعة بولاق ، القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ.

الخيط بأبيات شعره التى يدين بها أوضاع الخلافة المتهاوية ، واستبداد الترف والمترفين ببلاط بغداد ونظام الحكم فيها :

لهف نفسى على قصور ببغدا دوما قد حوته من كل عاص
وخمور هنا تُشْرَبُ جهرا ورجال على المعاصى حراص
لست ابن الفواطم إن لم أجل الخيل حول تلك العراص !

فهو يدين ذلك النظام ، ويعلن أنه لن يكون جديراً بنسبه العلوى إن لم يقتحم بخيل الثورة تلك الساحات التى استبد بها الأتراك المنتشون بالسلطة ، والمترفون المخمورون ، والمقترفون للمعاصى فى وضح النهار !.. فلقد كان الرجل ، كما قالوا : «بعيد الهمة ، تسمو نفسه إلى معالى الأمور !.. »[1] .

ولقد تصاعدت مظالم الأتراك ، وزاد استبدادهم بالخلفاء .. فلم يكفهم ما أظهره الخليفة المستعين من ضعف وخضوع ، فخلعوه ، ثم قتلوه ، فشاع فى الناس رعب وفزع ، عبر عنهما الشاعر البحترى (٢٠٦ ـ ٢٨٤هـ ٨٢١ ـ ٨٩٨م) عندما قال :

لله در عصابة تركية ردوا نوائب دهرهم بالسيف
قتلوا الخليفة أحمد بن محمد وكسوا جميع الناس ثوب الخوف
وطغوا فأصبح ملكنا متقسما وإمامنا فبه شبيه الضيف ![2]

فالملك قد اقتسمه كل من « وصيف » و « بغا » ، أما نصيب الخليفة (الإمام) فهو نصيب الضيف !.. أما الرعية فنصيبها الرعب والفزع والحرمان !..

وبعد المستعين تولى الخلافة : المعتز بالله ! الزبير بن جعفر المتوكل (٢٥٢ ـ ٢٥٥هـ ٨٦٦ ـ ٨٦٩م) فكان مصيره نفس مصير المستعين ، خلعوه ، وسجنوه ، ثم قتلوه فى سجنه بعد خلعه بستة أيام !.. وقال الشعراء فى رثائه ، ضمن ماقالوا :

أصبح الترك مالكى الأمر والعا لم ما بين سامع ومطيع[3] !

وبعد المعتز ولى الخلافة : المهتدى بالله (٢٥٥ ـ ٢٥٦هـ ٨٦٩ ـ ٨٧٠م) فراودته مطامح التغيير والعدل التى راودت الخليفة المنتصر ، بل لقد تطلع إلى أن يكون فى بنى العباس كما كان

---

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١,٢٧ ـ تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم . طبعة القاهرة ١٩٥٩ م .
(٢) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٥٠ ، ٤٥١ .
(٣) المصدر السابق . جـ ٤ ص ٤٥٧ ، ٤٦١ .

عمر بن عبد العزيز (٦٢ ـ ١٠١هـ ٦٨١ ـ ٧٢٠م) فى بنى أمية ! وقال لخاصة أقربائه : « يا بنى هاشم ، دعونى حتى أسلك مسلك عمر بن عبد العزيز ، فأكون فيكم مثل عمر بن عبد العزيز ، فى بنى امية .. » .

لكن عمر بن عبد العزيز قد سلك مسلكه بالتغيير الجذرى العميق ، بل بالثورة[1] .. على حين كان المهتدى أسير الاستبداد الذى جعل السلطة حكراً على قادة الجند الاتراك .. ولقد جادلوه محذرين إياه من السعى فى هذا السبيل ، لأنهم وجنودهم لايرغبون فى العدل ولا يبيحون لأحد السعى نحو تحقيقه !.. ودار بينهم وبينه حوار بدأوه متسائلين :

ـ أتريد أن تحمل الناس على سيرة عظيمة لم يعرفوها ؟

ـ أريد أن أحملهم على سيرة الرسول وأهل بيته والخلفاء الراشدين !

ـ إن الرسول كان مع قوم قد زهدوا فى الدنيا ورغبوا فى الآخرة ، كأبى بكر وعمر وعثمان وغيرهم ، وأنت إنما رجالك مابين تركى وخزرى وفرغانى ومغربى وغير ذلك من أنواع الأعاجم ، لا يعلمون ما يجب عليهم من أمر آخرتهم ، وإنما غرضهم ما استعجلوه من هذه الدنيا ، فكيف تحملهم على ماذكرت من الواضحة ؟![2] .. »

ولما استشعر الناس بما يبيت قادة الأتراك ضد المهتدى حاولوا الحركة لمساندة الخليفة الراغب فى العدل والتغيير ، وكان توزيع الرقاع ـ (المنشورات) ـ الداعية لمساندة الخليفة واحداً من مظاهر حركتهم هذه ! وفى واحد من هذه المنشورات التى وزعت عندما شرع الأتراك فى خلعه وتعذيبه كتبوا ! :

« بسم الله الرحمن الرحيم .. يامعشر المسلمين ، ادعوا الله لخليفتكم العدل الرضى ، المضاهى لعمر بن الخطاب ، ان ينصره على عدوه ، ويكفيه مؤنة ظالمه ، ويتم النعمة عليه وعلى هذه الأمة ببقائه ، فإن الموالى قد أخذوه بأن يخلع نفسه ، وهو يعذب منذ أيام ... رحم الله من أخلص النية ، ودعا وصلى على محمد ، صلى الله عليه وسلم .

بل إن قطاعاً كبيراً من عامة الجند قد حاولوا الدفاع عن الخليفة المهتدى ، ضد قادتهم الذين استأثروا ، دونهم ، بالعطاءات والإقطاعات ، ووجه هؤلاء الجنود « رسالة إلى المهتدى شكوا فيها سوء حالهم ، وتأخر ارزاقهم ، وما صار من الاقطاعات إلى قوادهم التى اجحفت

---

(١) انظر دارستنا عن (عمر بن عبد العزيز) .

(٢) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٦٦ ـ ٤٦٣ .

بالضياع والخراج ، وما صار لكبرائهم من المعادن والزيادات من الرسوم القديمة مع ارزاق النساء والدخلاء الذين استغرقوا اكثر أموال الخراج ! » ...

ثم تجمهروا وتقدموا بمطالبهم :

- رد السلطة للخليفة .
- ورد رسومهم إلى ماكانت عليه أيام المستعين بالله .
- ووضع نظام جديد لتنظيمهم .
- واسقاط أنصبة النساء والزيادات والمعاون من عطاء القواد .
- وأن لا يدخل الموالى فى سلك « الملتزمين » ـ (**القبالات**) ـ أى الوسطاء بين الدولة والفلاحين ، وكانوا بمثابة الاقطاعيين .
- وأن يكون عطاء الجند كل شهرين .
- وإبطال الإقطاعات التى منحت للقواد[1] ..

لكن قادة الترك نجحوا ، فأوقفوا تحرك العامة ، واحتووا حركة الجند وتجمهرهم .. **ثم قتلوا الخليفة المهتدى بالله بعد خلافة لم تتعد أحد عشر شهراً ؟!**

على هذا النحو كانت حال الدولة .. وإلى هذا الحد بلغ تجبر قادة الأعاجم الأتراك .. لقد سدوا على الخلفاء المصلحين مسالك الاصلاح ، وأغلقوا السبل أمام كل من راودته آمال الاصلاح من خلال جهاز الدولة ، بعد أن سيطروا عليه السيطرة كلها واستبدوا بشئونه كل الاستبداد !..

وعندما تغلق الأبواب أمام الاصلاح ودعاته يبصر الناس سبلاً كثيرة تفتح أمام الثورة والثوار !!.. لقد بدأت ساحات المجتمع وأقاليمه تشهد ، منذ تخلص الأتراك من الخليفة المنتصر ، اندلاع الانتفاضات والتمردات والثورات التى قادها ، على وجه الخصوص ، ثوار علويون ..

- ففى سنة ٢٤٨هـ ثار ، بالكوفة ، أبو الحسين يحيى بن عمر بن يحيى بن الحسين بن عبد الله بن إسماعيل بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب .

---

(١) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٤٤٣ ـ ٤٤٦ .

● وفى سنة ٢٥٠هـ ثار ، بطبرستان ، الحسن بن زيد بن محمد بن اسماعيل بن الحسن بن زيد بن الحسن بن الحسن بن على بن أبي طالب ، وامتدت ثورته إلى جرجان ، واستقرت دولته بهما حتى سنة ٢٧٠هـ .

● وفى سنة ٢٥٠هـ ثار ، بالرى ، محمد بن جعفر بن الحسن ، كى يضم « الرى » إلى الدولة العلوية التى تأسست بطبرستان .

● وبعد فشل ثورة الرى ، التى تزعمها محمد بن جعفر بن الحسن ثار بها ، ثانية ، أحمد ابن عيسى بن على بن الحسن بن على بن الحسين بن على بن أبي طالب ..

● وفى سنة ٢٥٠هـ ثار ، بقزوين ، الكركى (الحسن بن إسماعيل بن محمد بن عبد الله ابن على بن الحسين بن على بن أبي طالب) .

● وفى سنة ٢٥٠ هـ ثار ، بالكوفة ، الحسين بن محمد بن حمزة بن عبد الله بن الحسن بن على بن أبي طالب ..

* * *

وفى هذا المد قامت ثورة الزنج ، بزعامة على بن محمد .. فلقد بدأت جولته الأولى ضد الدولة التى سيطر عليها الاتراك سنة ٢٤٩ هـ ، بعد أن تخلص من الاعتقال مع حاشية المنتصر ببغداد ، وذلك عندما ذهب إلى البحرين ، ودعا ، إلى الثورة ، فتبعه الكثير من العرب القاطنين بمدينة « هجر »[1] ، حيث بدأ بهم صداماته الأولى مع جيوش الدولة ، العباسية الخاضعة لسيطرة قادة الجند الأتراك ..

لقد رفض على بن محمد ، بالثورة ، المقام على الضيم الذى سام به القادة الأتراك الأمة فى ذلك التاريخ ، وعبر شعره ، كما عبر موقفه ، عن هذا الرفض عندما قال :

رايت المقام على الاقتصاد قنوع به ذلة فى العباد
إذا النار ضاق بها زندها ففسحتها فى فراق الزناد
اذا صارم قرَّ فى غمده حوى غيره السبق يوم الجلاد

إنها النار ضاق بها مكنها .. والسيف يرفض ان يقيم فى الغمد ، كي لا يحوز سواه قصب السبق يوم الجلاد !..

(١) المصدر السابق . جـ ٩ ص ٤١٠ . و(العبر) مجلد ٤ ص ١٩ .

القائد .. والثورة

مصادر التاريخ لا تشفي غليل الباحث عن حياة على بن محمد قبل أن يقود ثورته ، وقبل أن تصبح هذه الثورة خطراً يهدد الخلافة العباسية ، أوبالأحرى الدولة العسكرية التركية التي كانت تحكم في «سامراء» من تحت عباءة الخلفاء العباسيين .. والرجل ليس بدعاً في ذلك ، فهكذا ، دائماً ، كان حال أعلام التاريخ والفكر والتراث العربي الاسلامي ، تندر المعلومات عن حياتهم فيما سبق شهرتهم من سنوات .. بل إن على بن محمد يشارك عدداً من هؤلاء الاعلام في خلو مصادر التاريخ من تحديد العام الذي ولد فيه !..

وما تقوله لنا هذه المصادر عن تلك المرحلة من حياته لا يعدو :

● إن اسمه : على بن محمد بن احمد بن على بن عيسى بن زيد بن على بن الحسين بن على بن أبي طالب .. فجده الرابع هو زيد بن على ، الذى تنسب اليه فرقة الزيدية ، أبرز فرق الشيعة التي اتخذت الثورة سبيلاً لتحقيق اهدافها ، تلك الاهداف التي اتفقت اصولها تمام الاتفاق مع فرقة المعتزلة .. بل لقد كان زيد بن على معتزلياً ، وأول إمام من أئمة المعتزلة يقود أولى ثوراتهم ضد بنى أمية على عهد هشام بن عبد الملك (سنة ١٢٢ هـ ٧٤٠ م) . أما أمه فهى من بنى اسد ـ (اسد بن خزيمة) ـ وجدها هو محمد بن حكيم الاسدى ، من اهل الكوفة ، وأحد الثوار الذين ثاروا خلف زيد بن على ، ضد بنى امية ، أيضاً؟ ! [1] .

● وانه ولد ونشأ فى «ورزنين» ، وهى قرية كبيرة ، تقرب من ان تكون مدينة ، كانت من اعمال «الرى» ، وهى مدينة كبيرة فى شمال ايران ، الى الجنوب الشرقى من طهران .. ولقد كان اهل «الرى» ـ كما يقول «الاصطخرى» (٣٤٦ هـ ٩٥٧ م) ـ ذوى شهرة فى التمذهب بالمذاهب المتصارعة ، وإقدام على القتال فى سبيل المذاهب التى يعتنقون [2] ! ..

● ولقد اشتغل على بن محمد فى فترة من حياته معلم اطفال ، هكذا تقول المصادر .. وإن كنا نستنتج منها انه كان معلماً لغير الاطفال ايضاً ، فهذه المصادر تقول إنه كان «يعلم الخط

---

(١) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٤١٠ . وفى تاريخ ابن خلدون (العبر) . مجلد ٤ ص ١٨ ـ أن اسمه هو : على بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد بن على .. فزيد بن على ، هنا ، هو جده الثالث . وانظر ـ فى نسبه لأمه ـ (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٢٧ .

(٢) صفى الدين عبد المؤمن البغدادى (مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع) جـ ١ ص ٦٥١ . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م . و (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٧٠ . و (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٤١٠ .

والنحو والنجوم»[1] .. ولا نعتقد ان اطفال ذلك العصر كانوا يتعلمون النجوم !..

● وعندما يظهر ـ بمصادر التاريخ ـ فى « سامرا » نعلم أنه أحد القريبين من آل الخليفة الطامح للعدل والمعادى للمؤسسة العسكرية التركية : المنتصر بالله .. فلقد اشبه أن يكون واحداً من اتباعه وأنصاره وحاشيته .. توثقت صلاته « ببشير » ، خادم المنتصر ، وبغانم الشطرنجى ، وسعيد الصغير ، وغيرهم من رجال حاشيته وكتاب الدولة .. وعندما نجح قادة العسكر الأتراك المماليك فى التخلص ، بالسم ، من الخليفة المنتصر بالله ، وشتتوا ، بالقتل أو النفى أو الاعتقال ، انصاره ، كان على بن محمد ضمن الذين اعتقلوا ـ (حجبوا) ـ ببغداد[2] ..

● وفى سنة ٢٤٩ هـ سنة ٨٦٣ م ، أى بعد عام من موت المنتصر بالله ، وسجن من سجن من حاشيته اشترك عامة أهل بغداد مع فرقة من الجند ، هم «الجند الشاكرية » ، فى تمرد وشغب ضد الاتراك الذين استبدوا بمقدرات الخليفة والخلافة .. ثم اقتحم الجمهور سجون العاصمة واطلقوا سراح المسجونين فيها ![3] ..

وبعد أن تخلص على بن محمد من الاعتقال ظهر فى مدينة «هجر» ، بالبحرين ، داعياً الناس الى الثورة فى نفس العام (سنة ٢٤٩ هـ سنة ٨٦٣ م)[4] ..

● ومن مصادر التاريخ نستشف ايضاً ان على بن محمد كان من العلماء ! .. فالطبرى يحكى أنه أثناء قتاله ، وهو يعبر نهر « برد الخيام» اخذ «اصطرلاباً » ـ (آلة لقياس ارتفاعات الاجرام السماوية) ـ فقاس به الشمس ، وحدد الوقت ، فتنبأ باتجاه الريح فيما سيلى من الوقت ، ثم رسم خطته فى المعركة على هدى منها ، ومستفيداً من آثارها .. فبعد قليل من نشوب القتال هبت الريح من غربى نهر «دجيل» فدفعت سفن اعدائه نحو الشاطىء فاندفع إليها جنوده فقتلوا من فيها ؟ ![5] ..

وكذلك صنع عند اقتحامه للبصرة ، عندما «نظر فى حساب النجوم ، ووقف على

---

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص ١٢٧ .
(٢) (تاريخ الطبرى) جـ٩ ص ٤١٠ . و(العبر) مجلد ٤ ص ١٩ و(شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص ١٢٧ .
(٣) محمد مختار باشا المصرى (التوفيقات الإلهامية) ص ١٢٥ : طبعة بولاق سنة ١٣١٠ هـ .
(٤) (تاريخ الطبرى) جـ٩ ص ٤١٠ . و(العبر) مجلد ٤ ص ١٩ .
(٥) المصدر السابق . جـ٩ ص ٤٢٣ .

انكساف القمر ليلة الثلاثاء ١٤ شوال سنة ٢٥٧ هـ.. «فتنبأ بتوقيت نصره على مخالفيه ؟! »[1] ..

– وانه كان فصيح اللهجة «مطبوعاً على الشعر» تنسب اليه ابيات ومقطوعات تناثرت فى بعض مصادر التاريخ والتراث ، خصوصاً ماتعلق منها بالثورة وأعان الثوار على الصمود فى القتال ..

من مثل البيتين اللذين يتحدث فيهما عن بسالة المقاتلين من انصاره ، وعن اتجاه ثورته وعدائها للملوك :

وإنّا لتصبح اسيافنا   اذا ماانتضين ليوم سفوك
منابرهن بطون الأكف   وأغمادهن رءوس الملوك !

ومن مثل قوله فى الغزل :

ولما تبينت المنازل بالحمى   ولم اقض منها حاجة المتورد
زفرت اليها زفرة لو حشوتها   سرابيل أبدان الحديد المسرد
لرقت حواشيها وظلت متونها   تلين كما لانت لداود فى اليد[2]

* * *

أما مذهب على بن محمد، واتجاهه الفكرى، والتيار الذى انتمى إليه من تيارات الفكر الاسلامى ، وتياراته الثورية بالذات ، فإن مصادر التاريخ لا تذكر عنه شيئاً إلا فى معرض الذم والقدح والهجوم !.. ولحسن الحظ فإن الروايات فى هذا المجال لا تستعصى على النقد ، من خلال المقارنة والتمحيص ..

● فالطبرى والمسعودى وابن خلدون يقولون إنه كان على مذهب الخوارج ، والخوارج الأزارقة بالذات .. ولكن ادلتهم لا تنهض للبرهنة على صدق هذه الدعوى ..

فمن ادلة المسعودى على ذلك انه قال فى احدى خطبه :

: «الله اكبر، الله اكبر، لا اله الا الله ، والله اكبر، ألا لا حكم إلا لله ! .. » لكن الخوارج ، رغم قولهم : لا حكم إلا لله ، وتسميتهم لذلك (بالمحكمة) ، إلا انهم لا ينفردون بهذا القول ، فكل المسلمين يتلون آيات القرآن الكريم التى تقول : (إن الحكم

---

(١) المصدر السابق ، جـ٩ ص ٤٨١ .

(٢) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص١٢٧ ، ١٢٨ ، (والأبدان ، مفردها : بدن ، وهى : الدرع القصيرة) .

إلا لله) !^(١) .. والخوارج لم يكونوا يرددون عبارة : «لا حكم الا لله» ، على هذا النحو ، إلا فى وقت «التحكيم» ، الذى انكروه ورفضوه ، فى النزاع بين على بن أبى طالب ومعاوية بن أبى سفيان ..

ويستدل المسعودى كذلك ، على أن على بن محمد كان على مذهب الخوارج ، بأنه كان يقتل خصومه ، بمن فيهم النساء والأطفال والشيوخ !..

لكن الطبرى ، فى الكثير من الصفحات التى يسجل فيها وقائع الثورة والقتال بينها وبين الدولة يتحدث عن الأسرى الذين أسرتهم الثورة ووضعتهم فى سجونها ، وبينهم الكثير من المقاتلين ، فضلاً عن حديثه الكثير عن استرقاق النساء .. الأمر الذى ينفى عن الثورة الالتزام بمذهب الخوارج فى قتل الخصوم ..

كما يذكر الطبرى فى مواطن عدة ـ عرضاً وفى ثنايا الأخبار ـ ما ينفى عن ثورة الزنج تهمة سفك الدماء دون تمييز والمغالاة فى القتل عند القتال .. ففى طريق جيش الثورة للاستيلاء على « القادسية » ، خرج رجل من هذه القرية فقتل رجلاً من الثوار ، فهم الثوار أن يأخذوا أهل القرية بجريمة ذلك الرجل ، فنهاهم عن ذلك على بن محمد .. ولما قالوا له :

ـ ائذن لنا فى انتهاب القرية ، وطلب قاتل صاحبنا ...ـ (قال لهم :)ـ

ـ لاسبيل إلى ذلك دون أن نعرف ما عند القوم ، وهل فعل القاتل ما فعل عن رأيهم ؟... ونسألهم أن يدفعوه الينا ، فإن فعلوا ، وإلا ساغ لنا قتالهم ! »[٢] .

وعندما دخل قرية « الجعفرية » ، وأسر أصحابه نفراً من أهلها ، ونهبوا شيئاً من متاعها ، عارض هذا المسعى ، الذى لم يكن له ما يسيغه ، فأطلق سراح الأسرى ، بعد أن « وبخهم » ، ورد مانهب من قريتهم ، وقال لأصحابه : « ألا برئت الذمة ممن انتهب شيئاً من هذه القرية أو سبى منها أحداً ، فمن فعل ذلك فقد حلت به العقوبة الموجعة[٣] » ! .

ولقد ظفر رجاله بألف وتسعمائة سفينة ، عليها حجاج يقصدون مكة ، عن طريق البصرة ، فلم يأسرهم ، ولم يستول على أموالهم ومتاعهم ، وإنما « ناظرهم » ، وعرض عليهم أفكاره ومبادئ ثورته ، وبحث بينهم عن جنود للدولة أو أموال تخصها ، إذ « استحلفهم أنه لا

---

(١) الأنعام : ٧٥ ، يوسف : ٤٠ ، ٦٧ .

(٢) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٤١٥ .

(٣) المصدر السابق : جـ ٩ ص ٤٢٠ .

مال للسلطان معهم ولا تجارة » ، فلما قالوا له : « معنا رجل من أصحاب السلطان ! » لم يأخذ الرجل بشهادة زملائه عليه ، بل اطلق سراحه هو الآخر عندما حلف له أنه ليس من رجال الدولة وانصار السلطان « فخلى سبيله ، واطلق الحجاج فذهبوا .. ! »[1] .. وعندما عدل أهل « عبادان » عن قتال الزنج ، بعد تجربة « الأبلة » وهزيمتها ، قام الزنج بتحرير ما فى « عبادان » من الرقيق ، واستولوا على مافيها من سلاح ، ولم يتعرضوا للناس بمكروه[2] ..

فقتال الثورة كان ضد الدولة وانصارها ، وعداؤها كان للسلطان ورجاله ، ولم يكن هناك خلط بين جهاز الدولة وجيشها ومالها وبين عامة الشعب وجمهور الناس !..

أما العنف والقسوة فى معاملة الخصوم ، والتى حكاها المؤرخون عن ثورة الزنج ، فعلاوة على أنها كانت طابع العصر وسنته ـ وخاصة فى الحروب والثورات ـ فإنها لم تكن خاصية اختص بها الثوار .. وروايات هؤلاء المؤرخين تتحدث عن تعذيب أسرى الزنج الذين رفضوا خيانة قائدهم وإفشاء مايعرفون عن دفاعاته وحصونه من أسرار ، وكيف كانوا يصلبون أحياء !.. وكيف كانت جثثهم تعلق حتى تنتفخ وتتقشر جلودها وتزكم رائحتها الأنوف !.. وكيف كانوا يذبحون ذبح الشاه !.. بل وتحكى هذه الروايات كيف أن الموفق وابنه أبو العباس كانوا « يشوون » اسرى الزنج على النار ، وهم احياء ، كما يشوى « الكباب » !.. صنعوا ذلك مع القائد الزنجى « قرطاس » ، فوضعوا فى دبره سيخاً من حديد ، وأخرجوه من فمه ، وشووه على النار مثل « الكباب » .. وكانوا يسمونه « كردناج » ؟![3] .. فلم يكن العنف وقفاً على الثوار ، وإن تكن البشاعة قد اختصت بأعداء هؤلاء الثوار !..

وأيضاً يستدل المسعودى على دعواه أنهم كانوا خوارج بأن (المهلبى) على بن ابان ، وهو من قادة الثورة ، خطب الجمعة يوماً فدعا لقائده : على بن محمد ، وترحم على أبى بكر وعمر ، ولم يذكر عثمان ولا علياً .. ولعن جبابرة بنى العباس ، وأبا موسى الأشعرى ، وعمرو ابن العاص ومعاوية بن أبى سفيان ![4] .

ونحن نقول : إن هذا الموقف هو اقرب إلى مذهب كثير من المسلمين الذين « توقفوا » فى

---

(١) المصدر السابق . جـ ٩ ص ٤٢٥ ـ ٤٢٦ .

(٢) (شرح نهج البلاغة) جـ ٨ ص ١٤٣ .

(٣) المصدر السابق . جـ ٨ ص ٢١١ ، ٢١٢ . (وتذكر بعض الروايات ـ مثل المسعودى ـ أن العباسيين صنعوا ذلك بعلى بن محمد .. انظر نفس المصدر .. ذات الصفحات) .

(٤) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٧٠ ، ٤٧٨ . وانظر كذلك : بروكلمان (تاريخ الشعوب الإسلامية) ص ٢١٥ . طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ م .

الحكم على كل من عثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب وعلى ما حدث فى عهدهما من أحداث وصراعات .. وليس هذا « التوقف » بمذهب أى من فرق الخوارج . وفرقة الخوارج الأزارقة بالذات .. فهم يؤيدون ويثنون ــ (يتولون) ــ أبا بكر وعمر ، وأيضاً عثمان فى الشطر الأول من سنوات حكمه ، وعلياً قبل حادثة « التحكيم » ثم يتبرؤون منهما بعد ذلك ، من عثمان بعد ماحدث فى سنوات حكمه الأخيرة من احداث رأوها خارجة عن نهج الاسلام فى العدل ، ومن علىٍّ بعد قبوله « التحكيم » .

فخطبة « المهلبى » هى إلى مذهب « التوقف » أقرب منها إلى مذهب الخوارج .. فليس فيها دليل على دعوى المسعودى .. ثم ان الطبرى يذكر ان على بن محمد قد كانت داره ، فى عاصمة دولته وثورته (المختارة) بالقرب من سوق اسمها : « سوق الحسين »[1] ، ورأى الخوارج فى آل البيت لايعقل معه أن يطلقوا أسماء أئمتهم على الأسواق والأحياء فى عواصمهم !

ونفس المصادر التى تقول : إن على بن محمد وثورته كانوا على مذهب الخوارج ، والأزارقة ــ الغلاة ــ منهم بالذات ، تناقض انفسها وتنقض دعواها عندما تقول إن على بن محمد لم يكن صادقاً فى انتسابه إلى آل البيت وإلى العلويين منهم على وجه التحديد[2] .. فلو كان خارجياً لما انتسب ، زورا ، إلى العلويين ، فرأى الخوارج فى العلويين غير طيب . وهم لا يقيمون للنسب وزناً حتى يسعون لادعائه ! .. وأيضاً فلو كان على بن محمد « مدعياً » فى انتسابه للعلويين ، لكان ذلك دليلاً على اعلائه لشأن هذا النسب ، وذلك ينفى تمذهبه بمذهب الخوارج ! ..

وهم يذكرون أن على بن محمد وثورته كانوا يسيئون معاملة الأسيرات من آل البيت ، ويسترقونهم فى منازل الزنج[3] .. ولو صح هذا ــ وليس بغريب على العصر وحدة الصراع ــ فهو ينقض تهمة « ادعاء » النسب العلوى ، فمن يحرص على ادعاء هذا النسب ويسعى لاستثماره لايصنع ذلك بالحرائر من نسل الحسن والحسين ! ..

وتذكر هذه المصادر كذلك أن جماعة من العلويين ، فيهم على بن احمد بن عيسى بن زيد

---

(١) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٦٣١ .

(٢) (العبر) مجلد ٤ ص ١٩ .

(٣) (مروج الذهب) جـ ٢ ص ٤٤٩ .

ابن‌على ، وعبد الله بن على ، قد انضموا ، فى البصرة ، إلى ثورة الزنج وقائدها [1] .. وذلك ينفى عن هذه الثورة دعوى تمذهبها بمذهب الخوارج !.. ودعوى انتحال قائدها للنسب العلوى !..

ونحن نميل إلى أن على بن محمد صادق فى انتسابه إلى العلويين ، فليس فى احداث ثورته ، كما ذكرتها المصادر ـ وهى غير متعاطفة معه ، بل معادية له ـ مايشتم منه أنه كان « مستغلاً » لهذا النسب فى شد أزر دعوته وتدعيم قوة ثورته .. كما أنه ليس فى أحداث هذه الثورة مايدل على تمذهبها أو تمذهب قائدها بمذهب الخوارج ..

ونحن نلمح فى الطبرى عبارة عابرة ، لعل فيها المفتاح لكشف مذهب هذه الثورة واتجاهها الفكرى .. يقول الطبرى : «**وكانت اعلام صاحب الزنج بيضاء .. وكانوا مبيضة ؟!** » [2] ..

أعلام الثورة كانت بيضاء اللون .. وعليها كتبوا ، بالأحمر والأخضر : (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله) [3] .. وكتبوا كذلك اسم : على بن محمد [4] .... واللون الأبيض كان لون ثياب هؤلاء الثوار ؟.. ومعروف ان اللون الأسود كان شعار العباسيين ـ كانوا مسودة ـ منذ ثورتهم على بنى امية .. ونحن نجد فى تراث الثورة وتاريخها منذ بداية العصر العباسى ان اللون الأبيض كان شعار الثورة التى قادها النفس الزكية ، محمد بن عبدالله بن الحسن (٩٣ ـ ١٤٥ هـ ٧١٢ ـ ٧٦٢ م) ضد أبى جعفر المنصور (٩٥ ـ ١٥٨ هـ ٧١٤ ـ ٧٧٥ م) .. وهى ثورة قام بها المعتزلة ، وقادها إمام من أئمتهم كان فى ذات الوقت علوياً ، وكان أيضاً ممن قاتلوا فى ثورة زيد بن على ضد الأمويين [5] .. فاللون الأبيض كان شعار التيار الذى ثار اصحابه ضد العباسيين ، والذى كانت قياداته ، غالباً ، لأئمة علويين ، ومن نسل زيد بن على بالذات ، لأن هذا الفريق من آل البيت قد ارتبط بفكر المعتزلة ورأيهم المنحاز للثورة ، على عكس الشيعة الإمامية الذى أحجموا عن الثورة ، منتظرين «المهدى» و«الغائب المنتظر» !.

فهل كان على بن محمد ، وكانت ثورته حلقة فى سلسلة ثورات العلويين الزيدية الذين

---

(١) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٤٨٧ .
(٢) المصدر السابق : جـ ٩ ص ٦٣٢ .
(٣) التوبة : ١١١ .
(٤) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٤١٣ .
(٥) انظر كتابنا (المعتزلة والثورة) طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م . وكذلك دراستنا عن «النفس الزكية» ..

تمذهبوا بمذهب المعتزلة فى الأصول الخمسة ، التى كانت هى نظريتهم الفكرية ؟؟ .. إننا نميل الى ذلك ، خاصة وان «التوقف» فى الحكم على كل من عثمان بن عفان وعلى بن أبى طالب ، كان موقفاً معروفاً فى صفوف الاعتزال [1] .. وهو الموقف الذى تشير اليه الخطبة التى أوردها المسعودى للمهلبى ، احد قادة ثورة الزنج ..

* * *

وبسبب من حجم العنصر البشرى الزنجى فى هذه الثورة ، جمهورا وقادة ومقاتلين ، وهو الحجم الذى جعلها تشتهر «بثورة الزنج» ، شاع فى عدد من الدراسات واستقر فى إفهام الكثرة من الناس انها كانت ثورة زنجية ، اى عنصرية ، أشعلها الزنج ضد سادتهم من العرب الأثرياء وملاك الرقيق .. ومن هنا كان منطلق بعض النقد الذى وجه لها والرفض الذى حط من القدر الذى بلغته ومثلته فى تراثنا الثورى وتاريخنا النضالى .. ومن هنا ايضاً جاء تشبيهها بثورة «اسبارتاكوس» ، التى كانت ثورة عبيد ضد السادة الأحرار وضد دولتهم ..

وبادىء ذى بدء .. **فإن هذه الثورة لو كانت «ثورة الزنج» ، اشتعلت لتحريرهم من مظالم سادتهم وقسوة مالكيهم لما انتقص ذلك شيئاً من قدرها ولما وضع من مكانها فى التاريخ الثورى عند العرب والمسلمين ، فكفاها شرفًا ، بل وتشريفاً لتراثنا الحضارى أن جعلت له ولأهله ثورة كبرى قامت لتحرير العبيد ! .**

غير أن حقائق هذا الجانب من جوانب هذه الثورة تضيف اليها قسمات تعطيها طابع الشمول الانسانى ، وتتعدى بها اطار الطموح العنصرى للزنج والعبيد .. فهى ثورة عربية اسلامية ، نهض بها عرب مسلمون ، زنوجاً كانوا أم غير زنوج .. ومصادر التاريخ حاسمة فى الدلالة على هذا الذى نقول ..

- فعلى بن محمد قد بدأ الدعوة الى الثورة سنة ٢٤٩ هـ ضد الدولة العباسية ، وكانت هذه الدولة ، يومئذ ، دولة اتراك اعاجم مماليك ، تستر قبحها ومظالمها وعجمتها بعباءة الخلافة العباسية التى لم يكن لخلفائها من السلطة والسلطان ما يتعدى التوقيع على الرقاع والمراسيم !.. فلم تكن دعوته للثورة ، إذن ، موجهة ضد العرب أو الدولة العربية ..

- وهو عندما دعا الى الثورة بدأ بدعوة العرب من أهل مدينة «هجر» ، عاصمة

---

(١) الخياط (الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد) ص ٩٨ . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م . وانظر كتابنا (المعتزلة وأصول الحكم) طبعة بيروت سنة ١٩٧٧ م .

البحرين .. فكان المستجيبون الأول لدعوته الثورية ، وكانت الطلائع الأولى لهذه الثورة من العرب اهل البحرين .. ومن «هجر» انتقل الى «الاحساء» ، بمحاذاة «هجر» وهى موطن للعرب أيضاً ، فدعا الى الثورة قبائلها العربية ، «ونزل بحى من تميم ، ثم من بنى سعد ، يقال لهم بنو الشمال» فاستجاب هؤلاء العرب لدعوة على بن محمد ، وانخرطوا فى صفوف الثورة ، وقاتلوا معه عمال الدولة واعوان السلطان ، وبعبارة الطبرى التى يصف بها انتشار الثورة ، فى مراحلها الاولى هذه ، بين هذه القبائل العربية : «.. واحله أهل البحرين من انفسهم محل النبى ! حتى جبى له الخراج هناك ، ونفذ حكمه بينهم ، وقاتلوا أسباب السلطان بسببه ! » .. اى أن الشكل الأولى والنموذج الأول لدولة هذه الثورة قد قام بين العرب ، وبواسطتهم .. ولم يكن لعنصر «الزنج» حتى ذلك الوقت وتلك المرحلة اى دور أو ذكر فى احداث هذه الثورة .. وعندما تصدت الدولة لحرب على بن محمد واتباعه من عرب المدن فى البحرين تحول من المدن الى البادية .. اى الى محيط عربى كذلك .. وظل يتنقل فى البادية من حى عربى الى حى عربى آخر .. ولا ذكر فى هذه المرحلة لدور الزنج فى هذه الثورة ولا وزن لهم فى احداثها ..

ولقد استمرت هذه المرحلة من حياة هذه الثورة ، بطبيعتها العربية هذه ، خمس سنوات ، اى حتى معركتها ضد جيش الدولة عند «الردم» -(موقع بالبحرين)- ، وهى المعركة التى انتصرت فيها الدولة على الثورة ، فقتل كثير من انصار على بن محمد ، وهم عرب ، فتراجعوا عن نصرته ، وبعبارة الطبرى : «.. فنفرت منه العرب ! »[1] .

● وبعد هزيمة «الردم» انتقل على بن محمد الى البصرة .. وفيها كان توجهه بالدعوة الى العرب ، ايضاً ، كى ينخرطوا فى الثورة على الدولة .. فلقد نزل فى بنى ضبيعة - وهى قبيلة عربية من نزار بن معد بن عدنان - فكان له فيهم انصار ، اصبح بعضهم زعماء فى الثورة وقادة فى جيشها وأبطالاً مبرزين فى معاركها ، من مثل الاخوة : على بن ابان - (المعروف بالمهلبى» - وكان قائد القواد وامير الأمراء فى الثورة - ومحمد بن ابان - والخليل بن ابان .. وغيرهم[2] ..

● وفى البصرة طاردت الدولة ، وعاملها محمد بن رجاء الحضارى ، على بن محمد وانصاره ، ودخل السجن عدد من اتباعه ، وفيهم ابنه الأكبر وابنته وزوجته .. فترك البصرة ، مع عدد من قادة الثورة ، ذاهبين الى بغداد ، وفى الطريق اليها وقعوا بيد عامل السلطان على

(١) (تاريخ الطبرى) جـ٩ ص ٤١٠ ، ٤١١ .

(١) المصدر السابق . جـ٩ ص ٤١١ .

« واسط » : محمد بن أبي عون ، ثم استطاعوا التخلص من قبضته ، وواصلوا رحلتهم إلى بغداد ، فأقاموا بها عاماً كاملاً[1] ..

● ثم حدثت فى البصرة احداث جعلت على بن محمد يعود إليها من بغداد فلقد حدث صراع وشبت فتنة بين طائفتين من جنود الدولة بها : «الجند البلالية ، والجند السعدية » ، وفى هذا الصراع أطلق سراح السجناء فى سجون البصرة ، ومنهم انصار على بن محمد ! .. فرجع ليقودهم ، ويواصل بهم ثورته ، لقد وصل وقت السحر ليلة السبت ٢٩ رمضان سنة ٢٥٥ هـ (١٠ سبتمبر سنة ٧٦٩ م) .. فنزل مع اصحابه بمكان من أرض البصرة يسمى «برنخل» على النهر المسمى « عمود بن المنجم » ..

● وفى هذه المرحلة من مراحل الثورة ، أى بعد قرابة السبع سنوات على بدئها ، بدأ انعطافها نحو الزنج .. وكان ريحان بن صالح ، اول زنجى ينخرط فى الثورة[2] .. فمن معسكر الثوار حول البصرة «وجه على بن محمد دعوته الى العبيد من الزنوج .. فاجتمع اليه بشر كثير من الغلمان» الذين كانوا يعملون فى ظروف عمل بالغة القسوة ، بمواطن سيل الماء ، يكسحون السباخ والأملاح عن الأرض ، كى تخصب وتجود وتزرع ، فى نواحى الفرات الجنوبية .. وقام على بن محمد خطيباً فى هؤلاء الزنوج فحدثهم عن أهداف ثورته بالنسبة لهم ، وتتلخص فى تحريرهم من الرق ، وتحويلهم الى سادة لأنفسهم ، يتولون الرئاسة ويمتلكون الاموال .. بل ويمتلكون ظالميهم ومستغليهم ! .. ولقد اجتهد كى يكتسب ثقتهم ، فأقسم لهم «ألا يغدر بهم ، ولا يخذلهم ، وأن يملكهم الاموال والضياع ، ولا يدع شيئاً من الاحسان إلا أتى اليهم ! » .

ولقد توافدت الى معسكر الثوار أفواج من العبيد .. وبعبارة ابن خلدون : «تسايل اليه الزنوج واتبعوه ! » .. وشرع يطوف على مواقع عمل الزنوج ، فى مسايل الماء ، حيث يكسحون الملح ، فيقبض على وكلائهم ، ويوثقهم ، ويضم الى جماعته ما بعهدتهم من الغلمان ، وانزعج السادة ملاك العبيد ، فذهب وفد منهم إلى قائد الثورة يساومونه على رد عبيدهم إليهم لقاء مال يدفعونه إليه .. ولقد دار بينه وبين سادة العبيد ومواليهم ووكلائهم حوار بدأه بقوله :

ـ لقد أردت ضرب اعناقكم لما كنتم تأتون الى هؤلاء الغلمان الذين استضعفتموهم

---

(١) المصدر السابق . جـ٩ ص ٤١٢ . و (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص ١٣١ .
(٢) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص ١٣٢ .

وقهرتموهم ، وفعلتم بهم ماحرم الله عليكم أن تفعلوه بهم ، وجعلتم عليهم ما لا يطيقون . فكلمني أصحابي فيكم ، فرأيت إطلاقكم ..

ولكنهم ارادوا مساومته ، فقالوا له :

ـ إن هؤلاء الغلمان أُبّاق ـ(فارون من سادتهم)ـ وهم يهربون منك ، فلا يبقون عليك ولا علينا ؟! فخذ منا مالا واطلقهم لنا !...

فغضب على بن محمد ، وأمر الغلمان باحضار سعف النخل الأخضر ، وبأن يطرح كل جماعة من العبيد سيدهم السابق أو مولاهم او وكليهم ويضربونه خمسمائة جريدة ؟!..

وبعد أن ادبهم ، اطلق سراحهم ، بعد ان اخذ عليهم الأيمان ان لا يكشفوا لقواد الدولة عن مكان معسكره ولا قوة عسكره !..

ثم عبر بمن اجتمع إليه من الغلمان نهر « دجيل » .. وفى يوم عيد الفطر رفع لواء ثورته الأبيض ، وعليه قد كتبت ، بالأحمر والأخضر آية : (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون فى سبيل الله) ... واسمه واسم ابيه .. وصلى بهم صلاة العيد ، وخطبهم خطبته فأكد لهم أهداف ثورته فى تحريرهم « وذكر لهم ما كانوا عليه من سوء الحال ، وأن الله قد استنقذهم ، به وبالثورة ، وإنه يريد أن يرفع أقدارهم .. ويبلغ بهم أعلى الأمور ، وحلف لهم على ذلك ! .. » .

ويبدو انه قد كانت للزنج تجارب مريرة مع ثوار وثورات سبقت ثورة على بن محمد ، الأمر الذى جعل الحصول على ثقتهم أمراً غير يسير . ولقد علموا أن أحد أركان الدولة قد بعث إلى قائد الثورة يعرض عليه أن تكف الدولة عن مطاردته وحربه ، وان تؤمنه هو وأصحابه فى أى مكان توجهوا إليه ، شريطة أن يرد العبيد إلى سادتهم وملاكهم ، وله عن كل عبد خمسة دنانير ! ..

« أنت آمن على نفسك حيث سلكت من الأرض ، لا يعرض لك أحد ، واردد هؤلاء العبيد على مواليهم ، وآخذ لك عن كل رأس خمسة دنانير ! » .

فغضب على بن محمد ، واقسم ليعاقبن صاحب هذه الرسالة .. « ليحرقن داره ، ويبقرن بطن امرأته ، وليخوضن الدماء هناك ! .. واجتهد لطمأنة العبيد على صدقه وصدق الثورة فى تحريرهم .. وأعلمهم أنه لا يردهم ولا أحد منهم الى مواليهم ، وحلف لهم على ذلك بالأيمان الغلاظ ، وقال : ليحط بى منكم جماعة ، فإن احسوا منى غدراً فتكوا بى ؟! .. واعلمهم انه لم يخرج لغرض من أغراض الدنيا ، وما خرج إلا غضباً لله ، ولما رأى عليه الناس من الفساد فى

الدين .. وقال لهم : ها انا معكم فى كل حرب ، اشرككم فيها بيدى ، واخاطر معكم فيها بنفسى ! » .

ولقد كان الغلمان الذين انخرطوا فى الثورة طوائف ، جمعهم الرق أو الفقر أو هما معاً ، وميزت بينهم الاصول .. ففيهم : الزنج ، وفيهم النوبة ، وفيهم القرماطيون ، وفيهم الفراتيون العرب .. ومن عدا الزنج كانوا يفهمون العربية ويتكلمونها ، فكانوا ينقلون احاديث على بن محمد وخطبه الى الزنوج ..

ولقد أدرك الغلمان ، بعد تجاربهم المطمئنة مع هذه الثورة وقائدها ، أنهم بإزاء ثورة قد صدقتهم الوعد ، وقائد يعنى ، حقاً ، ما اعلن لهم من مبادىء واهداف « فرضوا عنه ، ودعوا له بالخير ! .. » .

ولقد طارت انباء تلك الثقة التى توطدت بين الزنج والثورة الى مختلف مواقع العمل التى يعمل بها العبيد ، فشرعوا فى الهرب من سادتهم واللحاق بمعسكرات الثورة ، حتى لقد كان سادتهم يحبسونهم فى البيوت ويسدون عليهم أبوابها بالبناء أو بالطين كى يحولوا بينهم وبين الهرب إلى معسكرات الثوار ؟ ! .

وكان بجيش الدولة فرق وحاميات زنجية ، اخذت تنسلخ عن الجيش وتنضم إلى الثوار كلما حدث قتال بين جيش الدولة وبين الثوار ، حتى أصبحت هذه المعارك وكأنها عملية « تسليم » للعبيد إلى الثورة يقوم بها جيش الدولة ؟ ! .. وحتى قال على بن محمد لاصحابه : « إن من امارات تمام امركم ماترون من اتيان هؤلاء القوم بعبيدهم فيسلمونهم إليكم ، فيزيد الله فى عددكم[1] ! .

هذا عن مكان الزنج فى الثورة .. لقد دعتهم فالتحموا بها فى المرحلة الثانية من مراحلها .. وكانت بالنسبة لهم : تحريراً من الرق وانقاذاً من استغلال السادة والموالى والوكلاء ، بصرف النظر عن جنس هؤلاء السادة والوكلاء ، وأيضاً ، فإن هذه الثورة لم تكن وقفاً عليهم ولا خاصة بهم .. لقد كان لهذه الثورة شرف القتال لتحرير العبيد ، وإن لم يكن هذا هو هدفها الوحيد .. فلم تكن ثورة عنصرية قام بها الزنج ضد

---

(١) (تاريخ الطبرى) جـ ٩ ص ٤١٠ ـ ٤١٥ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٢ ، ٤٢٥ ، ٤٢٨ ـ ٤٣٠ . و (العبر) مجلد ٤ ص ١٨ ، ١٩ و (تاريخ الشعوب الإسلامية) ص ٢١٥ . وفيليب حتى (تاريخ العرب) « مطول » ص ٥٦١ . طبعة بيروت سنة ١٩٥٣ م .

العرب ، وإنما كانت ثورة عامة للذين اختاروا الصراع العنيف طلباً للعدل والحرية ورفضاً لسيطرة الاعاجم الاتراك على الخلفاء العباسيين واستئثارهم بخيرات البلاد ..

ولم يعن هذا الدور المتعاظم للزنج فى الثورة انحسار دور غيرهم ، وخاصة العرب ، فى قيادتها وجيشها .. ففى كثير من احداثها واخبارها نطالع دور العنصر العربى ، بل ودوره القيادى ..

● ففى اقتحام الثوار للبصرة (شوال سنة ٢٥٧هـ ٧ سبتمبر سنة ٨٧١م) نهضت الاعراب بدور رئيسى فى الاقتحام ، وكان على بن محمد قد عهد إلى سليمان بن موسى الأشعرى ــ من قادة جيشه ــ بتمرينهم وقيادتهم .. وبعد يومين من القتال انحاز أهل البصرة ــ وهم عرب ــ إلى صفوف الثوار ! [١] ..

● وكذلك تذكر الروايات دور العرب فى الثورة وقتالهم فى صفوفها ، بمناسبة الحديث عن معركتها ضد جيش الدولة عند الخزيرانية ، على نهر جبى ، تلك المعركة التى قتل فيها من جيش الثورة خلق كثير وبعبارة الطبرى : قتلت فيها الدولة « من البيضان والزنج خلقاً كثيراً !.. » [٢] .

● كما تذكر اخبار الثورة دور القبائل العربية فى نصرتها والقتال بجيشها ، من مثل « الباهليين » و « بنى تميم » ، فلقد كانوا يقاتلون مع الزنج جنباً إلى جنب [٣] !..

● كما لعبت الاعراب ــ من التجار ــ دوراً بارزاً فى إمداد الثورة ، مدناً وجيوشاً ، بالمؤن ، وخاصة فى شدائد القتال والحصار [٤] ..

فلم يكن دور العرب بأقل من دور الزنج فى الثورة ، كما لم يكن دور أى من العنصرين منفصلاً عن دور الآخر ، لأنها كانت ثورة واحدة ، وعامة ولم تكن العنصرية ملحوظة ، بأى حال من الأحوال ، فى مبادئها أو فى صنوف الثائرين بها .

* * *

---

(١) (تاريخ الطبرى) جـ٩ ص ٤٨٢ .
(٢) المصدر السابق . جـ٩ ص ٤٩١ .
(٣) المصدر السابق . جـ٩ ص ٥٢٢ ، ٥٣٢ ، ٦٠٧ .
(٤) المصدر السابق . جـ٩ ص ٦٠٣ ــ ٦٠٦ . و (تاريخ الشعوب الإسلامية) ص ٢١٦ .

ولقد استطاعت جيوش الثورة ان تلحق الهزائم الشديدة بجيوش الدولة فى عشرات المعارك التى دارت بينهما . وثمرة لهذا القتال الضارى امتدت رقعة الدولة والسلطة التى اقامتها الثورة إلى مساحات كبيرة ومدن وقرى عديدة فى كل من العراق والخليج وفارس .. من مثل :

- البحرين . مدناً وبادية .. وهى ولاية على الشاطئ الغربى للخليج .
- والبصرة .. وهى من اشهر المدن وأهمها بجنوبى العراق ..
- والأبله .. على شاطئ دجلة البصرة . فى زاوية الخليج عند دخوله إلى البصرة .
- والأهواز .. بفارس . وكانت تشمل عدة «كور» - (قرى) - كبيرة .
- والقادسية .. قرب الكوفة ..
- وواسط .. بين البصرة والكوفة ..
- وجنبلاء .. بين واسط والكوفة ..
- وباذاورد .. مدينة قرب واسط ..
- والنعمانية .. على دجلة . بين واسط وبغداد ..
- والمنصورة .. بطهيثا .. وهم قد بنوها ضمن مابنوا من مدن جديدة حصينة ..
- وجرجرايا .. من اعمال النهروان الأسفل . بين واسط وبغداد . من الجانب الشرقى .
- وجبل .. على جانب دجلة من الجانب الشرقى . بين النعمانية وواسط .
- ورامهرمز .. احدى مدن خوزستان ..
- والمنيعة .. بنهر الحميس وكانت ثانية مدن الزنج . بعد عاصمتهم (المختارة) .. وهى من انشائهم . مثل العاصمة ..
- والمذار .. بين واسط والبصرة ..
- وتستر .. اعظم مدن خوزستان ..
- والبطيحة .. وهى منطقة بها عدة قرى متصلة بين واسط والبصرة ..
- وخوزستان .. وهى مقاطعة ببلاد فارس ..

• وعبادان .. وهى جزيرة مثلثة فى فم دجلة البصرة ..

• واغلب سواد العراق ، أى ريفها ..

وأنشأت الدولة الثورية عاصمة لها سمتها (المختارة) ، بنوها أولاً باللبن ، فى منطقة تتخللها القنوات وفروع الانهار وتمتلىء بالمستنقعات ، ثم حصنوها وجهزوها بما غنموه اثناء القتال .. حتى لقد اصبحت ، بمنعتها وحصانتها ، وما احاط بها من خنادق واسوار ، وما نصب على اسوارها من ادوات الحرب والمحاماة ، عنواناً وبرهاناً على ان ثورة الزنج هذه ليست كغيرها من الهبات والثورات التى تكررت فى ظل حكم بنى العباس .. وبعبارة ابن أبى الحديد ، فإن «أبو احمد» ، قائد جيش الدولة واخو الخليفة ، لما رأى أسوار (المختارة) وتجهيزاتها «رأى مالم ير مثله ممن تقدم من منازعى السلطان !..» ولذلك اعد لقتال هذه الثورة جيشاً قال شهوده يوم خروجه من بغداد : «لقد رأينا جيوشاً كثيرة للخلفاء ، فما رأينا مثل هذا الجيش ، احسن عدة ، واكمل عتاداً وسلاحاً ، وأكثر عدداً وجمعاً !..»[1] .

* * *

وفى هذه الدولة ، التى اقامتها الثورة ، وضعت أهداف الثورة وتعاليمها موضع الممارسة والتطبيق .. ولم يشغلها القتال المستمر ، الذى لم يهدأ ، تقريباً ، منذ بدء الثورة سنة ٢٤٩هـ وحتى هزيمتها سنة ٢٧٠هـ ، عن إقامة العدل الذى بشرت به ، والمساواة التى دعت إليها ، وتحرير الرقيق من استعباد الاشراف .

وبالرغم من أن أحداث القتال الدامى بين الثورة والدولة قد استأثرت باهتمام المؤرخين فغاب من صفحاتهم الحديث عن النظام المتميز الذى اقامته الثورة على أرضها وفى دولتها ، إلا اننا نستطيع ان نستخلص من اشاراتهم ان هذه الثورة قد اقامت :

*** فى السياسة :**

دولة قوية وكبيرة .. وإذا كانت «دنيا» الناس يومئذ كانت هى الامبراطورية العباسية ، فإن المؤرخين يقولون : ان الزنج قد «اقتسموا الدنيا !» .. و «اجتمع إليهم من الناس مالا

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص١٨٢ ، ١٨٣ ، ٨٥٢ .

ينتهى العد والحصر إليه » .. وكان عمال الدولة الثائرة يجمعون لقائدها ، على بن محمد ، الخراج « على عادة السلطان » .. حتى « لقد عظم الخطب وجل ، وخيف على ملك بن العباس ان يذهب وينقرض ! »[1] ..

وكان على بن محمد هو « أمير المؤمنين » فى هذه الدولة التى قامت متحدية لخلافة بنى العباس التى سيطر عليها القادة الأتراك المماليك ..

* وفى الاجتماع :

كان نظام الدولة « جماعياً » ، يقوم على التكافل بين ابناء المجتمع ككل ، رافضاً الفلسفة الفردية وما أثمرت من مظالم واستغلال فى الاقتصاد والاجتماع .. ويشهد لذلك ما كتبه نظام الملك عن النظام الاجتماعى والمالى لهذه الثورة ودولتها ، فلقد شبهها « بالمزدكية » التى قررت « الاشتراك » العمومى فى الثروة والمال بين الجميع[2] ! ..

كما قامت هذه الثورة بتحرير العبيد ، سوداً وغير سود ، من الرق ، وحررت كل الفقراء الذين انخرطوا فيها من القهر الذى رزحوا تحته وهم يسخرون للعمل فى كسح المياه المالحة من أرض جنوب العراق والخليج وتجهيز هذه الأرض لتدر الخصب والرخاء للسادة والاشراف .. فمنذ اللحظة الأولى لانعطاف هذه الثورة نحو الزنج وسعيها لتحريرهم كان همها دراسة أحوالهم البائسة والعمل لخلاصهم من البؤس الذى يرزحون تحت نيره .. ويحكى « ريحان بن صالح » ، وهو أول زنجى ينخرط فى الثورة ، يحكى عن لقائه الأول بقائدها على بن محمد فيقول : « لقد سألنى عن غلمان الشورجيين ــ (العاملين فى مجارى المياه) ــ **وما يجرى لكل جماعة منهم من الدقيق والسويق والتمر ، وعمن يعمل فى الشورج ــ (مسايل المياه) ــ من الاحرار والعبيد ، فأعلمته ذلك ، فدعانى إلى ماهو عليه ــ (أى إلى الثورة) ــ فأجبته . فقال لى : احتل فيمن قدرت عليه من الغلمان ، فأقبل بهم إلى ، ووعدنى ان يقوّدنى ــ (يجعلنى قائداً) ــ على من آتيه به منهم ، وان يحسن إلى ! »[3] ..**

---

(١) المصدر السابق . جـ٨ ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٢) نظام الملك « سياسة نامة » ص ٢٨٥ . (انظر دراسة د . فاروق عمر فوزى عن « حركة الزنج وموقفها من الأصالة الثورية العربية » مجلة « آفاق عربية » العراقية . عدد ١١ لسنة ٧٧ .

(٣) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص ١٣٢ .

الصراع .. والنهاية

التاريخ العربي الإسلامى حافل بالثورات التى اشتعلت ضد كل من بنى أمية وبنى العباس .. ولكنه لا يعرف نظيراً لثورة الزنج فى القوة والاستمرار والعنف الذى تميز به صراعها مع الدولة منذ نشبت حتى اليوم الذى هزمت فيه ..

● فثورة زيد بن على (٧٩ ـ ١٢٢هـ ٦٩٨ ـ ٧٤٠م) ضد الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك قد اعلنت فى الكوفة قبل خمسة أيام من انتهاء شهر المحرم سنة ١٢٢هـ (يناير سنة ٧٤٠م) .. ثم هزمت بعد يومين من القتال !..

● وثورة النفس الزكية محمد بن عبد الله بن الحسن (٩٣ ـ ١٤٥هـ ٧١٢ ـ ٧٦٢م) قد قامت بالمدينة ، ضد المنصور العباسى فى أول رجب سنة ١٤٥هـ (٢٦ سبتمبر سنة ٧٦٢م) .. ثم هزمت فى ١٤ رمضان من نفس العام ، أى بعد شهرين ونصف من قيامها !..

● وثورة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن (٩٧ ـ ١٤٥هـ ، ٧١١ ـ ٧٦٣م) اخو النفس الزكية ، اعلنت ، فى البصرة ، ضد المنصور العباس ، فى أول رمضان سنة ١٤٥هـ (٢٣ نوفمبر سنة ٧٦٢م) .. ثم هزمت فى ٢٥ ذى القعدة من نفس العام ، أى بعد أقل من ثلاثة أشهر من قيامها !..

وعلى هذا النحو كانت أغلب الثورات ، بل لقد كانت هزيمة الكثير من هذه الثورات تتم فى المعركة الأولى التي يلتقى فيها ثوارها بجيش الدولة الزاحف عليها لسحقها وتصفيتها .. وحتى ثورات الخوارج ، التى كانت شبه مستمرة ، فإنها قد استمرت لما مثلته من حلقات متتالية من الانتفاضات والتمردات والهبات .. كلما هزمت هبة تبعتها ، بعد فترة ، هبة اخرى وهكذا ..

ومن هنا تتميز وتمتاز ثورة الزنج عن كل هذه الثورات تقريباً ، وتكاد أن تنفرد فى تراثنا الثورى بالقوة والتأييد الذى ضمن لها البقاء ، فى صراع شديد وبالغ العنف مع جيش الدولة ، منذ اندلاعها فى سنة ٢٤٩هـ (سنة ٨٦٣م) وحتى هزيمتها فى سنة ٢٧٠هـ (سنة ٨٨٣م) .. أى مايزيد على العشرين عاماً .. كما تتميز بالدولة التى اقامتها ، والتى استمرت تقاوم منذ قيامها فى سنة ٢٥٥ هـ (سبتمبر سنة ٨٦٩م) وحتى الهزيمة فى سنة ٢٧٠هـ (سنة ٨٨٣م) ..

ولقد بلغ الصراع بين الثورة وبين الدولة العباسية ، طوال هذه السنوات ، حداً من العنف والقسوة لم يحدث ما يشبهه فى اية ثورة اخرى .. ولقد ظلت جيوش الدولة تمنى بالهزيمة تلو الهزيمة على يد الثوار حتى اضطر الخليفة المعتمد (٢٥٦ ـ ٢٧٩هـ ٨٧٠ ـ ٨٩٢م) إلى تكريس كل موارد الدولة لحرب الزنج ، بل وإلى وضع السلطة الحقيقية فى البلاد بيد اخيه أبو احمد الموفق فى شهر ربيع الأول سنة ٢٥٨هـ .. ومنذ ذلك التاريخ بدأت الدولة تسخر كل مالديها لخدمة الجيش الذى شرعت فى إعداده لمحاربة الثوار .. بل لقد اصبحت العاصمة الحقيقية للخلافة هى (الموفقية) التى بناها الموفق تجاه (المختارة) كى يمارس منها الاستعداد والقتال ، واصبح الموفق هو الخليفة الفعلى والحاكم الحقيقى فى البلاد .. فلقد كتب إلى عمال الأقاليم والأمصار « بأن يحملوا الأموال إلى بيت ماله فى (الموفقية) ، وألا يحمل إلى بيت مال العاصمة الرسمية درهم واحد ! » .. حتى لقد هم الخليفة « المعتمد » بالهرب من « سامراء » ، والذهاب إلى مصر كى يعيش عند واليها أحمد ابن طولون ، فغادر عاصمته مع عدد من امراء حاشيته وخاصة عماله ، ولما علم « الموفق » بذلك ، كتب إلى « ابن كنداجيق » ان يعترض طريقهم ، ويلقى القبض على الخليفة ويعيده إلى دار الخلافة شبه سجين[1] !.. وتم له ذلك ، وكان فيه التعبير عن المدى الذى بلغته الدولة فى تكريس كل امكانياتها لحرب ثورة الزنج .. لقد غدت السلطة الفعلية فى كل مناحى السلطة وكل انحاء الدولة لقائد الجيش ، كما اصبحت كل ثروة الدولة موقوفة على الاستعداد لقتال الثوار !..

وكانت الحرب بين الثورة والدولة تدور فى البر وفى الانهار معاً لأن عاصمة دولة الثورة ـ (المختارة) ـ كانت مبانيها تتناثر على شواطئ فروع نهر ابى الخصيب ، وكانت الجسور ـ (الكبارى) ـ تربط أوصال العاصمة ، وعليها ، براً وبحراً ، تدور المعارك لفك ترابط هذه الأوصال !.. وإلى جانب الخنادق كانت المياه تستخدم لإعاقة تقدم المحاربين ، عندما تفتح لها الفتحات فتغرق السباخ !.. وكانت فرق من الزنج تحارب حرب عصابات بحرية !.. يستخدمون فيها القوارب الصغيرة الملائمة للقنوات الضيقة ، فإذا اشتدت المطاردة حملوا القوارب على ظهورهم واحتموا بالغابات أو المستنقعات !..

كذلك كانوا يحفرون فى طريق جيش الدولة الآبار ويضعون فيها السفافيد ـ (اسياخ الحديد التى يشوى عليها اللحم) ـ ثم يغطونها بالحصير المنسوج من القصب ، ويجعلون هذه

---

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص١٨٥ ، ٢٠٠ ـ ٢٠٢ .

الفخاخ حيث اعتادت الخيل ان تسير، كي تسقط بفرسانها طعماً للسفافيد![1].

وأمام الخسائر التي منيت بها الدولة، والتي بلغت في معركة البصرة وحدها ثلاثمائة ألف قتيل (٣٠٠,٠٠٠)؟!.. فرض على مختلف الولايات والأقاليم ان تضع كل امكانياتها في خدمة القتال.. فجاءت الإمدادات، من الرجال والأموال والعتاد، وبنيت سفن الحصار والنقل والقتال..

ودارت بين الفريقين معارك يومية متصلة حلقات القتال فيها، لاتعرف التوقف أو الهدنة أو الانقطاع.. وقدم الثوار نماذج من البطولة اضطر خصومهم إلى الاشارة إليها من خلال الهجوم الذي شنوه عليهم والسباب الذي التزموه اثناء وصفهم لأحداث الصراع.. ففي تاريخ الطبري نلتقي بعبارات كثير مثل:

- «**وقاتل الفسقة اشد قتال!**».. و«**صبر الفسقة وقاتلوا!**».. و«**صبر الفسقة أشد صبر!**»..

- **واشتدت محاماة الفسقة!**»[2]..

- وفي احد المواطن يتحدث الطبري عن بسالة الثوار في الدفاع عن احد مساجد عاصمتهم (المختارة)، فيقول بأسلوب شديد العداء للزنج: «امر أبو العباس الموفق ـ قائد جيش الدولة ـ اصحابه بالقصد إلى الموضع الذي كان الخبيث! ـ (علي بن محمد) ـ اتخذ فيه بناء سماه مسجد الجامع، **فاشتدت فيه محاماة الفسقة عن ذلك والذب عنه، بما كان الخبيث يحضهم عليه، ويوهمهم أنه يجب عليهم نصرة المسجد وتعظيمه!.. فيصدقون قوله في ذلك، ويتبعون فيه رأيه، وصعب على اصحاب الموفق ماكانوا يرومون من ذلك، وتطاولت الأيام بالحرب على ذلك الموضع! وصمد مع الفاسق يومئذ نخبة اصحابه وابطالهم والموطنون انفسهم على الصبر معه، فحاموا جهدهم، حتى لقد كانوا يقفون الموقف فيصيب احدهم السهم أو الطعنة أو الضربة فيسقط، فيجذبه الذي إلى جنبه ويقف موقفه اشفاقا من أن يخلو موقف رجل منهم، فيدخل الخلل على سائر أصحابه!!**»[3].

هكذا كانت تدور الحرب.. ايام من القتال الضاري على موقع واحد وصغير، ومقاتلوا

---

(١) المصدر السابق جـ٨ ص١٦٩.

(٢) (تاريخ الطبري) جـ٩ ص٦٢٩، ٦٢٥، ٦٣٥، ٦٥١.

(٣) المصدر السابق. جـ٩ ص٦١٨.

الثورة لا يتزحزح احدهم عن موقعه قيد أنملة ، والحى يأخذ مكان من مات «حتى لا يخلو موقف رجل منهم فيدخل الخلل على سائر اصحابه ! » ..

ووسط هؤلاء المقاتلين كان قائدهم على بن محمد «فى دراعة وعمامة ونعل وسيف ، وترسه فى يده ! » يحارب معهم ، ويشد من ازرهم ، ويجمع من يتفرق منهم بالبوق ! [1] .. فلقد كان على بن محمد ثائراً لم يقف ثورته عند «الرفض النظرى» لمظالم عصره ، بل وضع هذا «الرفض» فى التطبيق عندما لم يكتف ، ككثيرين غيره ، بلقب «المهدى» و«الإمام» ، مع الجلوس خلف الاستار ! .. لقد كان بطلاً وطّن نفسه على ان مكانه الملائم والطبيعى إما أن يكون فوق اعواد المنبر ، إماما وثائراً ، واما فى احضان الثرى شهيداً من الشهداء !.. وطن نفسه على ذلك ، وعندما استشعرت نفسه فى موطن الخطر وساحات الحرب ما تستشعره نفس الانسان ، اى انسان فى مثل هذه المواطن ، حدثها عن عزمه فقال :

وإذا تنازعنى اقول لها قرى	موت يريحك أو صعود المنبر
ما قد قضى سيكون فاصطبرى له	ولك الأمان من الذى لم يقدر ! [2]

هكذا كان القائد .. وهكذا كان الرجال ..

بل لقد شاركت المرأة فى هذه الثورة ، واسهمت فى القتال .. ويذكر الطبرى ان نساء الزنج قد اشتركوا فى معارك اقتحام البصرة ، فكن يجمعن الآجر ويمددن به الرجال [3] ! ..

والى جانب القتال كان على بن محمد يمارس الدعوة الى ثورته وينشر بين الناس مبادئها ، فيرسل من اصحابه «من يعظ الناس ويعلمهم بالذى دعاه الى الخروج ـ(الثورة) [4] ـ» .. ويباشر رعاية اليقظة والانضباط فى صفوف انصاره وجنوده .. فبعد فتح «القادسية» جاءه الخبر أن نفراً من جنوده قد انشغلوا بما وجدوه فيها من خمر ونبيذ «فأتاهم ، واعلمهم ان ذلك لا يجوز لهم ، وحرم النبيذ فى ذلك اليوم عليهم ، وقال لهم : إنكم تلاقون جيوشاً تقاتلونهم ، فدعوا شرب النبيذ والتشاغل به ، فأجابوه لذلك ! .. » [5]

---

(١) المصدر السابق جـ٩ ص٤٣٣ (والدراعة : نوع من الثياب هى عبارة عن جبة مشقوقة من الأمام).
(٢) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص١٢٨ .
(٣) (تاريخ الطبرى) جـ٩ ص٤٣٦ .
(٤) المصدر السابق . جـ٩ ص٤٣٣ .
(٥) المصدر السابق . جـ٩ ص٤٢٢ .

فهو قد حرم النبيذ على جنوده ، مبالغة فى اليقظة ، ومراعاة لضرورات القتال ، على الرغم من ان المذاهب الاسلامية ، التى حرمت الخمر ، قد احلت شرب النبيذ ! ..

وكان للثورة مجلس حرب ، وقيادة عسكرية ، تتألف من قواد ستة ، يجتمعون بقائد الثورة ، للتخطيط ولمتابعة تطورات القتال[1] .. وكان فى مقدمة قادة هذا المجلس ، بعد على بن محمد : على بن ابان المهلبى ، قائد القواد وامير الامراء ، كما ضم هذا المجلس : سليمان بن موسى الشعرانى ، وسليمان بن جامع ، واحمد بن مهدى الجبائى ، ويحيى بن محمد البحرانى ، ومحمد بن سلم ..

كما كان لقائد الثورة «كاتب» يتولى ما يشبه منصب «الوزارة» ، هو محمد بن سمعان .. وكان على بن محمد نموذجاً للقائد الذى يرعى حقوق معاونيه وقادة جيشه .. وعندما اصيب القائد احمد بن مهدى الجبائى فى القتال ، وحمل الى (المختارة» رعى على بن محمد تطبيبه فلما مات حزن عليه حزناً شديداً « وتولى غسله وتكفينه والصلاة عليه والوقوف على قبره إلى أن دفن .. ثم أقبل على اصحابه فوعظهم ، وحدثهم عن موت الجبائى فقال : لقد سمعت وقت قبض روحه زجل الملائكة بالدعاء له والترحم عليه ؟! ..[2] » .

لقد كان الترابط وثيقاً بين قائد الثورة وبين اركانها ، كما كانت ثقة هؤلاء القادة فى اميرهم لا تعرف الحدود ..

وبعد ان اكتملت لجيش الدولة استعدادات لم يسبق لها مثيل فى تاريخ تصديها للثورات ، استطاعت ان تحرز أول انتصاراتها ضد الثوار بانتزاع مدينة «المنيعة» ، ثانية مدنهم ، من ايديهم .. وبعدها دارت معارك ضارية فى اقليم خوزستان .. ثم بدأت الدولة حصاراً محكماً ، برياً وبحرياً ، عسكرياً واقتصادياً ، لمدينة (المختارة) عاصمة الثوار .. ولقد بدأ الموفق حصاره للمختارة بجيش قوامه ٥٠,٠٠٠ مقاتل ، و١٥٠ سفينة حربية عليها أكثر من ١٠,٠٠٠ ملاح مقاتل ! .. ثم أخذت تتوالى إليه الإمدادات ، جنوداً وسفناً وعتاداً ، من مختلف الأقاليم .. جاءه من سامراء ١٠,٠٠٠ جندى بسلاحهم ، وكذلك فعلت الأهواز والبحرين وفارس وغيرها من الأقاليم .. واستمر هذا الحصار مايقرب من اربع سنوات ! (من شعبان سنة ٢٦٧ حتى صفر سنة ٢٧٠هـ)[3] .

---

(١) المصدر السابق . جـ٩ ص ٤٢١ .

(٢) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص ١٧٤ .

(٣) (العبر) مجلد ٤ ص ٢٠ ، ٢١ .

واستمرت المعارك طوال هذه السنوات الأربعة ، واتخذت اشكالاً ضارية ، وجديدة ؛ بل وطريفة فى بعض الأحيان ..

● ولقد بنى الموفق ، قبالة (المختارة) ، مدينة جديدة عالية التجهيز ، كى يمارس منها حصاره وقتاله ضد الثورة ، سماها : (الموفقية) ..

● وعندما كانت سفنه تقترب من (المختارة) كان الثوار يرمونها بأدوات قتالهم ، بل ويصبون عليها الرصاص المذاب بالنار ، فاضطر إلى تغطية سفنه بسقوف من الخشب ألبسها جلود الجواميس وغطاها بالخيش المطلى بصنوف الادوية والعقاقير التى تمنع الاحتراق[1] ! .

● وسدت المنافذ على (المختارة) فتوقفت امداداتها بالاغذية والملابس والعتاد .. ثم احرقت ، اثناء الغارات ، مخازن الحبوب التى كانت بها .. حتى اضر الحصار بإمكانيات المقاومة والصمود لدى الثوار .. ويذكر الطبرى كيف كان الأسير منهم يؤسر ، فيسأل عن عهده بالخبز ، فيعجب من ذلك ! ويذكر ان عهده بالخبز منذ سنة وسنتين[2] ؟! » ويستطرد ، فى موطن آخر ، فيقول : « .. حتى لقد أكلوا لحوم البشر منهم ومن أولادهم ، ونبشوا قبور الموتى ، فيبيعون اكفانهم ويأكلون لحومهم ؟! » ..

ولاينسى الطبرى ان يذكر ان ذلك كان محرماً فى قانون الثورة ، ولكن الضرورة جعلت عقوبته الحبس فقط ! يقول : « وكان الخبيث ـ (أى على بن محمد !) ـ لا يعاقب أحداً ممن فعل شيئاً من ذلك إلا الحبس ، فإذا تطاول حبسه اطلقه !! »[3] .

ومع ذلك ظلوا صامدين !! .

ومع القتال ، بأدوات الحرب ، وبالحصار ، وبالجوع .. اخذت الدولة تغرى أنصار الثورة وجنودها كى يهربوا من عاصمتها ، إلى حيث الأمان وإغداق العطاءات .. وكانت تساعد من يريد الهرب على الهروب ، ثم تطعمهم بعد جوع ، وتكسوهم بعد عرى ، وتركبهم الخيول المطهمة وتحملهم على السفن المزينة وتعرضهم أمام أسوار (المختارة) كى يراهم الثوار الجياع المحاصرون الصامدون ، اغراء لهم على الهروب مما هم فيه إلى حيث يطعمون من الجوع ويأمنون من الخوف ![4] ..

* * *

(١) (تاريخ الطبرى) جـ٩ ص٦٢٣ .

(٢) المصدر السابق . جـ٩ ص٦٠٨ .

(٣) المصدر السابق . جـ٩ ص ٦٣١ .

(٤) المصدر السابق جـ٩ ص٥٨٨ ، ٦٠٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ .

وكان لابد من نهاية لهذا الصمود الثورى الذى أصبحت له (المختارة) نموذجاً نادر المثال .. مدينة محاصرة ، تصمد أمام امبراطورية ذات جيش جرار ، على التجهيز ، قرابة الأربع سنوات !..

وكانت مصر قد اعلنت استقلالها « الذاتى » عن الخلافة العباسية ، تحت حكم احمد ابن طولون (٢٢٠ ـ ٢٧٠هـ ٨٣٥ ـ ٨٨٤م) وكان لابن طولون جيش بالشام يقوده لؤلؤ (غلام أحمد بن طولون) .. فخان لؤلؤ قائده أحمد بن طولون ، وسار بجيشه ـ وكان عظيماً وجراراً يضم جنوداً من الفراغنة ، والأتراك والروم والبربر والسودان ، بلغوا عشرة آلاف « من نخبة الفرسان وانجادهم »[1] ! ـ فانضم إلى جيش الموفق الذى يحاصر الثوار فى (المختارة) .. وعند ذلك أيقنت الدولة من قدرتها على اقتحام عاصمة الثورة .. فبدأ الهجوم ، من الجانب الشرقى للمدينة ، يوم الاثنين ٧ ذى القعدة سنة ٢٦٩[2] هـ (١٨ مايو سنة ٨٨٣م) .. ودارت المعارك فى (المختارة) من موقع إلى موقع ، ومن شارع إلى شارع ، ومن جسر إلى جسر ، واستطاع لؤلؤ وجيش مصر ان يكسر بقايا مقاومة الثوار ..

وعندما أوشكت مقاومة الثوار على الانهيار ، واخذت جموعهم فى التفرق ، وطلب الكثيرون منهم الأمان .. هرب على بن محمد ، إثر معركة ، مع نفر من أصحابه إلى نهر السفيانى ، فلحقه لؤلؤ وجيشه ، فهرب منهم إلى نهر القريرى ، فتبعوه ، فأفلت منهم ووصل إلى نهر المساوان ، فعبره ، واعتصم بجبل وراءه .. ولم ينس الثائر القائد عندما دفعته جموع خصومه إلى الفرار من منزله أن يلتفت إلى هذا المنزل ، وان يتحدث إليه ! :

عليك سلامُ الله ياخير منزل ... خرجنا وخلفناه غير ذميم
فإن تكن الأيام أحدثن فرقة ... فمن ذا الذى من ريبهن سليم؟[3] !

وعندما انسحب جيش الدولة إلى (الموفقية) عاد على بن محمد مع أصحابه إلى (المختارة) من جديد .. فعاد جيش الدولة للهجوم عليه مرة أخرى يوم الجمعة أول صفر سنة ٢٧٠[4] هـ ـ (١٠ اغسطس سنة ٨٨٣م) ، فكانت المعركة النهائية ، حيث تبددت

---

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص٢٠٧ .

(٢) هكذا يذكر الطبرى فى تاريخه جـ٩ ص٦٤٧ . ولكن يوم السابع من ذى القعدة يوافق السبت لا الاثنين . انظر (التوفيقات الإلهامية) ص١٣٥ .

(٣) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص١٢٧ .

(٤) هكذا فى تاريخ الطبرى . جـ٩ ص٦٥٩ . وفى (التوفيقات الإلهامية) أن أول صفر سنة ٢٧٠ هـ يوم السبت ، لا الجمعة .

بقايا جيش الثورة ، ولما ضاق الحصار على قائدها قذف بنفسه فى نهر الأمير ، يريد الإفلات من الأسر ، فلحقوا به وقتلوه ، واحتزوا رأسه ، فرفعوها على المعسكر ، ثم أرسلوها إلى بغداد فوصلتها يوم السبت ١٨ جمادى الأولى سنة ٢٧٠هـ (٢٣ نوفمبر سنة ٨٨٣م)[١] . وسط الزينات والأفراح !..

لكن هذه الزينات لم يكن الشعب هو الذى اقامها .. وتلك الأفراح كانت أفراح السلطة والدولة فى الأساس .. فالناس كانوا يدركون أن الذى حسم المعركة ضد الثورة هو الجند المصرى بقيادة لؤلؤ ، وليس الموفق ، على الرغم مما سخر للحرب من سلطات وسلطان وأموال .. ويحكى المؤرخون ان أهل بغداد لما رأوا رأس على بن محمد قد رفعت على سارية يحيط بها الجيش الذى يقوده أبو العباس بن الموفق ، صاحوا هاتفين : « ماشئتم قولوا .. كان الفتح للؤلؤ؟!»[٢] ..

بل ويحكى هؤلاء المؤرخون كيف ان العامة صاحت بعبارات معادية لبنى العباس فى ذلك اليوم الحاشد والمشهود .. صاحوا قائلين : « رحم الله معاوية وزاد » ! ولقد تعجب أبو العباس من هذه الصيحات الاستفزازية ، وتساءل : أما كان الأوفق والأنسب أن يترحموا على « العباس » وابنه « عبد الله » ومن ولد من الخلفاء ؟!.. ثم همَّ بتأديب عامة أهل بغداد « حتى لايعاودون بعد هذا الفعل مثله ! » ، فأصدر إلى « النفاطين » — (عمال الحريق بالنفط) — بأن يحرقوا أحياء الجماهير التى هتفت تلك الهتافات المعادية اثناء هذه الاحتفالات .. ولكن العلاء بن صاعد ابن مخلد نصح أبا العباس بالعدول عن إشعال النار فى الدور ، وقال له : « أيها الأمير اطال الله بقاءك ! لاتفسد هذا اليوم بجهل عامة لا أخلاق لهم[٣] ! »

وما نحسب إلا ان هؤلاء « العامة » كانوا يعبرون عن مصالحهم التى اغتالتها الدولة ، وعن عواطفهم التى اجتذبتها تلك الثورة التى عاد الجيش برأس قائدها بعد ان قاتل فى سبيل مبادئها أكثر من عشرين عاماً !..

وبذلك انتهت أطول ثورات التاريخ الإسلامى فى العصر العباسى وأشدها عنفاً وأكثرها ضحايا .. فلقد فاقت ضحاياها حد الحصر لدى المؤرخين الذين أكثروا من عددها وتعدادها

(١) (تاريخ الطبرى) جـ٩ ص ٦٦٠ .
(٢) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .
(٣) المصدر السابق . جـ٨ ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

وبلغت عند أقلهم مبالغة وأشدهم تحفظاً نصف مليون قتيل ؟!.. وبعبارة المسعودى ، فى (مروج الذهب) ، « فلقد تكلم الناس فى عدد من قتل ، فالمكثرون يقولون : أفني من الناس ما لايدركه العدد ! والمقلل يقول : افنى من الناس خمسمائة ألف نفر ! وكلا الفريقين يقول فى ذلك ظناً وحدساً ، اذ كان شيئاً لايدرك ولا يضبط ؟! »[1] ..

نعم .. انتهت ثورة الزنج ، وطافت الدولة العباسية برأس الثائر الشاعر العالم على بن محمد فى المدن والأمصار والآفاق .. ولكن حلم الإنسان العربى المسلم بالعدل لم ينته بنهاية هذه الثورة .. ولم يتوقف عن اتخاذ « الثورة » سبيلاً لتغيير النظم الظالمة والأوضاع الجائرة .. ولم يصده عن هذا السبيل وعورة الطريق ، ولا فداحة الثمن الذى يدفعه الثوار مهراً لقيام العدل بين الناس ؟!..

* * *

وبعد أن طوى التاريخ صفحة هذه الثورة ، وسطر المؤرخون ، من أعدائها ، ما سطروا عنها من أخبار وروايات ، رأينا إمام الشيعة والبلاغة فى مطلع القرن الخامس الهجرى : الشريف الرضى (٣٥٩ ـ ٤٠٦هـ ٩٧٠ ـ ١٠١٦م) يجعل هذه الثورة وقائدها احدى الملاحم التى تنبأ بها الإمام على بن أبى طالب عندما خاطب « الأحنف » فقال : « يا أحنف ، كأنى به وقد سار بالجيش الذى لايكون له غبار ولا لجب ، ولا قعقعة لجم ، ولا حمحمة خيل ، يثيرون الأرض بأقدامهم كأنها أقدام النعام ! » .

فتلك كانت صفات جيش ثورة الزنج ، لأنه كان جيش فقراء ، وليس جيش أشراف وفرسان يمتطون الخيول التى تثير أقدامها الغبار وتحدث لجمها القعقعة وتنبعث الحمحمة من حناجرها !

ويستطرد الشريف الرضى ، وهو يشرح (نهج البلاغة) للامام على ، فيتحدث عن أن هذه الثورة كانت العقاب الحق للمجتمع الذى خرج عن جادة الصواب وتنكب الطريق الذى حدده روح الاسلام .. مجتمع الترف والاسراف ، والدور المزخرفة ذات الاجنحة !.. جاءته ، لتعاقبه ولتغيره ثورة الفقراء الذين نذروا أنفسهم لقضيتهم دون سواها .. فقتيلهم : شهيد ، لا يندبه ذووه ولايبكى عليه الأحياء ، ومن غاب منهم لا أثر لغيابه ، لأن غيره

---

(١) (مروج الذهب) جـ ٤ ص ٤٧٩ .

يأخذ مكانه كيلا تكون ثغرة فى صفوف الثوار يستفيد منها الاعداء !..

ولقد جعل الشريف الرضى أوصاف ثوار الزنج هذه ، أيضا ، إحدى نبؤات الأمام على عندما قال : « ويل لسكككم العامرة ، والدور المزخرفة التى لها اجنحة كأجنحة النسور ، وخراطيم كخراطيم الفيلة ، من أولئك الذين لايندب قتيلهم ، ولايفقد غائبهم ! » .. لأنهم الكثرة والعامة والجمهور « وكلما قتل منهم قتيل سد غيره مسده ، فلا يظهر أثر فقده ! »[1] ..

ونحن إذا قبلنا منطق التنبؤ بأحداث ما يستقبل من الزمان ، استناداً إلى وحدة القوانين والسنن التى تحكم الظواهر الاجتماعية وتطور الصراعات فى المجتمعات ، فإن علينا ان نضيف إلى « لمحة » الشريف الرضى كلمات تقول :

إن نبوءة على بن أبى طالب لا تزال قائمة تنتظر التحقيق !.

---

(١) (شرح نهج البلاغة) جـ٨ ص ١٢٥ .

ـ ١٠ ـ

الماوردى

[٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ/ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨م]

طور جديد فى الفكر السياسى

أبو الحسن الماوردى ، على بن محمد بن حبيب (٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨م) واحد من مفكرى العرب وعلماء الإسلام الذين يمثلون علامة من العلامات البارزة والمتميزة على درب تطورنا الحضارى وتبلوز تراثنا ، خاصة ما تعلق منه بالسياسة والتشريع ..

ولد بالبصرة ، وأخذ عن علمائها المشاهير فى عصره الفقه والحديث وعلومه .. ثم انتقل إلى بغداد ، فواصل فيها تفقهه على أعلام الفقه بها .. ثم أخذ يلقى هناك دروس الفقه والتفسير.

وكانت خلافة بغداد العباسية تعيش عصر ضعفها فى ظل سلطان الدولة البويهية المهيمن عليها .. وكانت المحافظة الفكرية التى التزمتها الخلافة العباسية منذ عهد المتوكل (٨٤٧ ـ ٨٦١م) فى مقدمة أسباب ضعف هذه الدولة ، وهو الضعف الذى جعل سلطانها شكلياً ، ثم أسلمها للزوال ..

وكان البويهيون شيعة يميلون إلى المذهب الزيدى ، الذى يتفق مع المعتزلة فى أصولهم الفكرية الخمسة ، ولذلك قامت فى دولتهم للمعتزلة صحوة فكرية تمثلت فى جهود قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد (٤١٥هـ) وتلاميذه .. بينما اضطر مفكر كالماوردى ـ وهو معتزلى ـ إلى كتمان مذهبه ، والتورية فى مؤلفاته إن هو أراد الإشارة إلى أهل الاعتزال وآرائهم ! ، لأنه قد اختار ـ رغم صلاته الحسنة بالأمراء البويهيين ـ أن يعيش فى بغداد ويعمل فى دولة العباسيين ، التى كانت قد حرمت منذ عهد خليفتها القادر (٣٨١ ـ ٤٢٣هـ) فكر المعتزلة ، وأصدرت بذلك مرسوما يشبه قرارات المجامع الكنسية ، وأسمته (الاعتقاد القادرى) ! .

وفى ظل هذه الدولة عمل الماوردى وتولى منصب القضاء فى عدد من البلاد ، ثم رأس

القضاة فى كورة (مقاطعة) «استوا» التى ضمت ثلاثاً وتسعين قرية ، عاصمتها مدينة «جيوشان» .. وفى سنة ٤٢٩هـ ، على عهد الخليفة القائم بأمر الله ، تولى الماوردى منصب «أقضى القضاة» ، وهو منصب يلى منصب وزير العدل ـ قاضى القضاة ـ فى ذلك التاريخ .

وإلى جانب التقاليد التى أرساها الماوردى فى عمله بالقضاء ، فلقد ترك فى مكتبة التراث العربى الإسلامى بناء شامخاً تمثل فى اثنى عشر كتاباً ، يزيد واحد منها ـ (الحاوى الكبير ـ فى الفقه) ـ عن ثلاثين جزءاً .. وفى هذا التراث نجد فكر الماوردى إضافة مبدعة ومبتكرة فى عدد من القضايا الفكرية ، وعلامة متميزة تتمثل فيها إحدى نقاط التطور فى حركة التأليف والتفكير فى تراثنا ..

فله فى الحكمة والأدب تراث يمتاز بسهولة الأسلوب ورقة العبارة ، مع بلاغتها ، وبغزارة المعرفة ورق المضامين التى تحملها هذه العبارات ، ويكفى أن ننظر فى كتابه (أدب الدنيا والدين) لنرى أرق المعانى والحكم والمثل ، فى عبارات سهلة وبليغة ـ حتى لقد ظل هذا الكتاب «كتاب مطالعة» فى المدارس المصرية لسنوات طويلة !..

وله فى الفقه ، وفى القضاء والتشريع آثار قنن فيها وبها الشريعة ، وسجل عبقرية علماء الفقه الإسلامى فى صناعة القانون ، هذا إلى لمحات تعلى من قدر القاضى عندما يضع لذوى السلطان والتسلط الحدود والمعايير !

وله فى التفسير.. والنبوات .. والنحو آثار ...

فى علم السياسة :

غير أن أهم الآثار الفكرية التى تركها الماوردى ، هى فى تقديرى ، آثاره الفكرية السياسية فله ـ من حيث الكم ـ فى هذا الميدان :

١ ـ كتاب الأحكام السلطانية ..

٢ ـ ونصيحة الملوك .

٣ ـ وتسهيل النظر

٤ ـ وقوانين الوزارة وسياسة الملك .

كما أن كتاباته الفقهية والقضائية ، وكذلك كتابة (أدب الدنيا والدين) ذات صلة وثيقة بالفكر السياسى والتشريع ، وأخطر من « الكم » فى هذا الميدان ، فإن الماوردى يمثل طليعة مدرسة فى الفكر السياسى بتراثنا ، وانتقالة جديدة متميزة على درب تطورنا فى هذا الميدان .. فقبل الماوردى كانت مباحث السياسة والإدارة والولايات ، وفى مقدمتها الولاية العامة ، وهى الإمامة والخلافة ، كانت هذه المباحث ـ رغم أنها من الفروع وليست من الأصول فى نظر كل فرق الإسلام ، باستثناء الشيعة ـ كانت تأتى فى كتب علم الكلام ، يوردها مفكرو الشيعة فى صلب كتب علم الكلام ـ وموضوعه أصول الدين . ويوردها مفكرو المعتزلة وكل أهل السنة فى نهاية كتب الأصول ـ علم الكلام ـ وقبل الانتقال إلى كتب الفروع ـ الفقه ـ ..

وكان السبب فى ذلك أن بداية التأليف فى مبحث الإمامة قد كان لمفكرى الشيعة ، وهى عندهم من أركان الدين وأصوله ، فذكروها فى كتب الأصول .. فلما انبرى المعتزلة ، ومن بعدهم باقى الفرق، للرد عليهم ، جرت عادتهم بذكر هذا المبحث فى نهاية كتب الأصول ـ علم الكلام ـ وبعبارة الإمام الغزالى (١٠٥٩ ـ ١١١١ م) « فإن نظرية الإمامة ليست من المهمات ، وليست من فن المعقولات فيها ، بل من الفقهيات ... ولكن إذ جرى الرسم باختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد ، فإن القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدة النفار ! »[١] .. وكما يقول الإيجى والجرجانى « فإن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد ، بل هى من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين... وإنما ذكرناها فى علم الكلام تأسياً بمن قبلنا ، إذ جرت عادة المتكلمين بذكرها فى أواخر كتبهم ! .. »[٢].

ولقد ظلت هذه العادة جارية ومتبعة .. كما ظلت تحدث اللبس الذى يفيد مذهب الشيعة بسبب وضع المباحث السياسية فى كتب أصول الدين ، الأمر الذى يلقى ظلاً لا توحى بأن الإمامية ونظم الحكم والولايات إنما هى أمور دينية ، الفصل فيها للوحى لا للبشر ، وهى ظلال وشبهات تفيد القائلين « بالسلطة الدينية » والحكم وفق نظرية « الحق الإلهى » ..

ومن هنا تأتى أهمية الماوردى عندما جاء فصحح هذا الخطأ ، بعدوله عن هذه « العادة » ، وتمثيله دور الرائد فى هذا المجال .. ولقد كان تصحيح الماوردى واضحاً

---

(١) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ١٣٤ . طبعة صبيح ـ القاهرة .

(٢) [شرح المواقف] جـ٣ ص ٢٦١ طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ .

وعميقاً ، فهو لم ينتقل بمبحث الإمامة ونظام الحكم من كتب علم الكلام إلى كتب الفقه ، بل أفرد لهذا الفن كتاباً خاصاً ومؤلفاً منفرداً ، هو كتابه عن (الأحكام السلطانية) الذى جاء أول مؤلف فى تراثنا يؤرخ لاستقلال هذا الفن عن الفقه وعن الكلام .. ذلك الاستقلال الذى أبرز الطابع المدنى لهذا المبحث وأسهم فى تبديد الظلال التى أضفت الطبيعة الدينية على مباحث السياسة فى تراث المسلمين السنيين ..

والماوردى يحدثنا عن إنجازه هذا فى مقدمة (الأحكام السلطانية) فيقول : « ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق ، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها ، مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير ، أفردت لها كتاباً .. »[1] ... وهو هنا لايصحح فقط سنة خاطئة فى التصنيف ، بل يشير إلى اتساع مجالات هذا الفن فى الحياة العربية الإسلامية ، الأمر الذى استحالت معه امكانية اطلاع أهله وأربابه على مجالاته ومباحثه وسط مباحث غيره من الفنون ..

الإنسان : اجتماعى .. والسلطة : مدنية :

وإذا أغنت هذه الإشارات ، فى مثل هذا المقام ، عن التفصيل ، ودلت على تميز فن السياسة عن غيره ، ومجئ الماوردى وكتابه علامة على هذا التميز والاستقلال ، فإن قولنا عنه بأنه كان البداية والطليعة لمدرسة فى الفكر السياسى العربى الإسلامى أبرزت الطابع المدنى للسياسة ، إن قولنا هذا له شواهد كثيرة ، وعليه أكثر من دليل ..

● فالماوردى فى كتابه هذا يفرد فصولاً للأمور السياسية [وفيها : السلطة العليا (الإمامة) ـ والوزارة ـ وإمارة الأقاليم ـ والحرب ـ والقضاء ـ والشئون الاقتصادية] .. ثم يفرد فصولاً للولايات الدينية ، والتى تأتى تبعاً للولايات السياسية [مثل إمارة الحج ، وتقدم الإمام للصلاة إماماً] .. وهو بذلك يميز بين هذين النوعين من الولايات .. بل لقد جعل عنوان كتابه [الأحكام السلطانية والولايات الدينية] .. مثبتاً المغايرة بينهما ..

● وهو ، قبل ابن خلدون [١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م] وقبل مفكرى عصر النهضة الأوروبى أبرز وأكد الطابع الاجتماعى للإنسان ، فهو حيوان اجتماعى ومدنى بطبعه ، وذلك هو سر تكون المجتمعات ، صغيرها وكبيرها ، والسبب فى نشأة السلطة فى هذه المجتمعات .. فهى

---

(١) ص ٣ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م

سلطة مدنية تعالج المشكلات الناشئة عن « مدنية » الإنسان الطبيعية .. وكما يقول « فإن الإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه ، واستعانته صفة لازمة لطبعه ، وخلقه ـ [بكسر الخاء وسكون اللام] ـ قائمة فى جوهره ... »[1] .

● والإنسان ، عند الماوردى ، ليس الفرد معزولاً عن مجتمعه ، لأنه قد قرر أن « اجتماعيته » طبع وجبلة فى جوهره .. كما أنه ليس المجموع والجمع دونما نظر للفرد وذاتيته ، بل نراه يؤكد النظرة المتوازنة ، التى ترعى ماللفرد وما للمجموع ، ليس على نحو من التوازن السطحى الذى يفصل بينهما ويناقض ، بل على أساس أن **صلاح الفرد مرتبط ومشروط بصلاح المجموع ، وصلاح المجموع لا يتحقق إلا بصلاح الأفراد كأفراد ! .. يطرق الماوردى هذه الفكرة الأهم والأكثر تقدماً وتطوراً فيقول : « ... واعلم أن صلاح الدنيا يعتبر من وجهين :**

أولها : ماينتظم به أمور جملتها ..

والثانى : مايصلح به حال كل واحد من أهلها ..

فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه ، لأن من صلحت حاله ، مع فساد الدنيا ، واختلال أمورها ، لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها ، ويقدح فيه اختلالها ، لأنه منها يستمد ، ولها يستعد . ومن فسدت حاله ، مع صلاح الدنيا ، وانتظام أمورها ، لم يجد لصلاحها لذة ، ولا لاستقامتها أثراً ، لأن الإنسان دنيا نفسه ، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له ، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه ، لأن نفسه أخص ، وحاله أمس ، فصار نظره إلى مايخصه مصروفاً ، وفكره على ما يمسه موقوفاً .. »[2] .

● على هذا النحو ربط الماوردى بين الإنسان الفرد ومجتمع الناس المكون من الأفراد : مصلحة ، وسعادة وشقاء .. وعلى نحو جديد ومبتكر وعميق ربط بين الفرد والجمع عندما تناول قضية « الشكل » الأمثل الذى يحقق للأمة الاستفادة المثلى من مبدأ « الشورى » فى السياسة ، كفلسفة لنظام الحكم فى الإسلام ..

فهو يعرض لمذاهب الأمم وآراء المفكرين فى هذا « الشكل » .. فيذكر ـ بعد تحبيذه للشورى وحديثه عن ضرورتها للحاكم والأمة ـ أن مذهب الفرس وفكرهم السياسى يرى أن

---

(١) [أدب الدنيا والدين] ص ١٣٢ . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م .

(٢) المصدر السابق . ص ١٣٤ .

تكون للشورى جمعية يلتقى فيها ذوو الرأى ، حتى إذا عرض أحدهم فكرة كان المجال قائماً وفسيحاً للنقد والتعديل والتوضيح .. ثم يذكر مذاهب أمم أخرى حبذ مفكروها السياسيون أن تكون الشورى فردية ، حيث تتاح للخبير ذى الرأى فرصة التأمل ووصف الدواء للداء ، كما يفعل الدارس والعالم إزاء القضايا التى يعرض لها بالبحث والتمحيص ، وهو نمط فى الشورى يضمن براءة المشورة من تملق الجمع ومن الطمع فى « الحظوة بالصواب ، فإن القرائح إذا انفردت استكدها الفكر ، واستفرغها الاجتهاد ، وإذا اجتمعت فوضت » وغالباً ماتتبع الرأى البراق الذى يلقى إليها فى الابتداء !

وبعد عرض مذاهب الأمم ومفكريها ، يدلى الماوردى بدلوه ، فيحبذ « شكلاً » للشورى يجمع بين هذين « الشكلين » ، على أن يختص كل « شكل » بنمط محدد من القضايا والمشكلات ، أو بمرحلة معينة من مراحل المشورة والاجتهاد ..

فإذا كانت القضايا المعروضة للتشاور واضحة ، لايصعب تبين الفساد فيها من الصلاح ، وكان المطلوب الحكم : « هل هى صواب ؟ أم خطأ ؟ » كان اجتماع أهل الشورى هو الأمثل .. أما إذا كانت الأمور والقضايا مبهمة ، تستدعى الدراسة والتمحيص ، فانفراد المستشار بالقضية مطلوب ، حتى إذا اهتدى فيها إلى رأى مدروس ، كان الوضع مهيأ لاجتماع المستشارين لعرض ثمرات بحثهم والانتهاء إلى الرأى الذى قرروه .. وبعبارته ، **فإن الأفضل فى مثل هذه الحالة « انفراد كل واحد بفكره ، وخلوه بخاطره ، ليجتهد فى الجواب ، ثم يقع الكشف عنه : أخطأ هو ؟ أم صواب ؟ فيكون الاجتهاد فى الجواب منفرداً ، والكشف عن الصواب مجتمعاً لأن الانفراد فى الاجتهاد أوضح ، والاجتماع على المناظرة أبلغ ! »**[1] .

والماوردى عندما يقدم لنا هذه الإضافة التى أضافها للفكر السياسى فى عصره ، إنما يجمع مزايا الفرد إلى مزايا المجموع ، وهو بذلك ينبىء عن أصالته التى تنبع من أرض الحضارة التى اتخذت الموقف المتوازن ورفضت التطرف ، على اختلاف مواقعه ، وفى كل الميادين .. وهو بهذا الفكر ، أيضا ، يسبق عصرنا ، فما حدثنا عنه هنا هو نفس مانجده اليوم فى مجالس الشورى بمختلف الديمقراطيات .. خبراء ولجان محدودة العدد تدرس وتستجلى الأمور ، ثم اجتماع موسع لتقرير الأصح والأنفع وتحديد الخطأ والصواب ..

---

(١) المصدر السابق . ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ .

لقد كان الماوردى ، ولا يزال ، خاصة فى الفكر السياسى ، عالماً ينتظر كوكبة من المستكشفين ، وذلك حتى تتأصل لأمتنا نظرتها المستقبلية ، وتتدعم وتثبت خطواتها على درب التقدم الطويل .

* * *

الماوردى ـ وقواعد الإصلاح الاجتماعى :

عالم الفكر السياسى عند الماوردى ، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب [٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨م] حافل بالنظريات والنظرات التى تكشف للباحث عن عمق وأصالة وإبداع صاغها هذا المفكر فى أسلوب سهل رشيق وبليغ ـ ويشهد لصدق هذه المقولة أن السياسة عند الماوردى لم تأت كلها فى صورة أفكار مباشرة ونظم وقواعد وتشريعات بل إن بين ثنايا آثاره التى قد لايحسبها البعض ذات صلة بالفكر السياسى نجد أصولاً وقواعد للإصلاح السياسى والاجتماعى والاقتصادى يقدمها الرجل للعرب والمسلمين.. وكتاب الماوردى [أدب الدنيا والدين] نموذج فى ذلك . فبينما هو معقود لترغيب القارئ فى الأخلاق والفضائل الدينية والآداب الاجتماعية ، وتزكيتها ـ بعد عرض مزاياها ـ بإيراد ما يرشحها من قرآن ، وسنة ، وأدب عربى ، وتراث أجنبى ، إذا نحن فى هذا الكتاب ، وبين ثناياه ، حيال نظرات ونظريات عبقرية فى السياسة والإصلاح ..

قواعد الإصلاح الدنيوى :

ففى صفحات من هذا الكتاب يتحدث الماوردى عن القواعد التى يراها ضرورية لإصلاح الحياة الدنيا وصلاح الإنسان فيها .. وهذا الصلاح يراه الرجل الشرط والمقدمة لصلاح الدين ، فالقاعدة التى استقرت لدى مفكرى الدين والدنيا فى تراثنا وحضارتنا هى : **إن صلاح الأبدان مقدم على صلاح الأديان .. وبعبارة الإمام الغزالى [١٠٥٩ ـ ١١١١م] «فإن نظام الدين لايحصل إلا بنظام الدنيا.. فنظام الدين ، بالمعرفة والعبادة ، لا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن ، وبقاء الحياة ، وسلامة قدر الحاجات ، من : الكسوة ، والمسكن ، والأقوات ، والأمن ... فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن على هذه المهمات**

الضرورية ... إن نظام الدنيا شرط لنظام الدين ؟ »[1] .

ومن هذا المنطلق الفكرى « الواقعى » الذى ساد الحضارة العربية الإسلامية كان اهتمام الماوردى ، المفكر الإسلامى والسياسى والمشرع ، بالقواعد اللازمة لإصلاح المجتمع والحياة الدنيوية للإنسان ..

وعند الماوردى أن القواعد الأصلية والأصيلة التى يتوقف على قيامها فى المجتمع صلاح هذا المجتمع وسعادة الناس فيه هى ست قواعد كلية : الدين .. والسلطة . والعدل .. والأمن .. والخصب .. والأمل ! ..

وهى قواعد عامة ، تندرج تحتها تفصيلات وتفريعات ، وترتبط ببعضها بعلائق وأسباب ... والوقوف على مدى تحقيقها لصلاح المجتمع وسعادة الإنسان ، وعلى دلالتها على عبقرية الماوردى ، كمصلح اجتماعى ، يتطلب وقفات قصيرة ونظرات متأملة أمام كل قاعدة منها على انفراد ..

القاعدة الأولى : الدين المتبع :

والماوردى يشترط أن يكون الدين كى يؤتى ثماره ـ متبعاً ، أى أن يتدين به الناس ، بمعنى أن يمارسوه فى سلوكهم ، لا أن تكون تعاليمه ووصاياه حبيسة الكتب والشعارات أو مادة لستر المنكرات وبضائع للتجارات !

وعنده أن التدين بالدين ليس تعبداً فقط ولا هو بالأمر المقطوع الصلة بالغايات وأهداف الإصلاح ، وإلا لما كان له مكان بين قواعد الإصلاح .. فالتدين لابد وأن يصرف أصحابه عن الشهوات ويكبح جماح الإرادات أن تتعدى حدود الاعتدال ..

وهو لا ينسى أن ينبه ، على لسان بعض الحكماء ، على أن الآداب اللازمة لصلاح المجتمع لاينفرد بتقريرها الدين ، وليست بقاصرة على شريعته ، لأن حياة الناس لها جانب مدنى ، أى سياسى ، وكما أن للدين أدباً يتمثل فى شريعته فإن للسياسة هى الأخرى آداباً ، وأدب الشريعة يدعو الإنسان لأداء الفروض ، ويجعله عادلاً مع نفسه ، بينما يختص الأدب السياسى بعمارة الدنيا وزينتها ، والتخلق به يجعل الإنسان عادلاً مع الآخرين .. ذلك أن

---

(١) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ١٣٥ طبعة صبيح ، القاهرة .

« الأدب أدبان : ادب شريعة ، وأدب سياسة ، فأدب الشريعة : ما أدى الفرض ، وأدب السياسة : ما عمر الأرض ... ومن ترك الفرض فقد ظلم نفسه ، ومن خرب الأرض فقد ظلم غيره !... » .

وينبه الماوردى إلى أن الأدبين « كلاهما يرجع إلى العدل » ـ الذى هو القاعدة الثالثة من قواعد الإصلاح ـ لأن العدل هو الشرط لتحقق « سلامة السلطان وعمارة البلدان » ..

والقاعدة الثانية : السلطان القاهر :

والسلطان القاهر ، عند الماوردى ، هو السلطة القوية المهابة ، لا بمعنى المستبدة الجائرة ، إذ العدل عنده ، كما قدمنا وكما سنذكر ، هو الأساس . وإنما بمعنى السلطة التى توفر لأهل العمل والصلاح وللإنسان الخير فى المجتمع أن ينمى قدراته وملكاته ويزيد من ثمرات أعماله ، وذلك بتوجيه القوة والهيبة ضد الفئات والأفراد الجانحة إلى الظلم والإجرام والانحراف عن قواعد العدل وأسس الإصلاح ..

فعلى السلطة أن تعمل على التأليف بين التيارات والأهواء المختلفة والقلوب المتفرقة ، وأن تأخذ على أيدى المتغلبين والمتعادين ، وأن تهذب أو تكبح الجامح من الغرائز كى لا يجلب الأضرار ..

وفى حديث الماوردى عن السلطة والسلطان ينبه إلى دور العقيدة الدينية فى بناء الدول عند نشأتها ، ويتحدث عن إسهام الدين فى تأليف قلوب الجماعة التى تبنى دولتها الواحدة ، وكيف « أن السلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب ، حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضاً ، والتناصر عليه حتماً ، لم يكن للسلطان لبث ـ [أى دوام] ـ ولا لأيامه صفو ، وكان سلطان قهر ومفسد دهر !.. » .. وهذه لمحة ذكية من مفكر فى عمران المجتمعات وقيام دولها ، تنبىء عن المكانة العالية التى أحلها للفكر والنظريات والعقائد بين الأسس الضرورية لبناء السلطة والسلطان فى أى مجتمع من المجتمعات .. والماوردى بفكرته هذه يسبق ابن خلدون [١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م] الذى تحدث هو الآخر عن هذه القضية فى مقدمة تاريخه[1] ..

---

(١) [المقدمة] ص ١٢٤ ، ١٢٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ

والقاعدة الثالثة : العدل الشامل :

والعدل عند الماوردى مأخوذ من « الاعتدال » ، فما جاوز الاعتدال فهو خروج عن العدل .. كما نقول فى الموقف السليم إنه الوسط المعتدل بين الإفراط والتفريط .. وهو عنده ، وبعبارته : « إحدى قواعد الدنيا التى لا انتظام لها إلا به ! .. » ولهذا كانت قاعدة العدل سبباً تتوقف عليه أشياء عديدة هى من ضرورات الصلاح للمجتمعات .. فالألفة والتآلف مرجعها إلى العدل ، إذ أن الظلم والمظالم تمزق الجماعات والمجتمعات ... والطاعة من المحكومين لحكامهم لا تتأتى إلا فى المجتمع العادل ، لأن الظلم يوجد الانقياد الجبرى ، أما الطاعة الاختيارية ـ ولابد أن تكون اختيارية كى تسمى طاعة ـ فلا مكان لها فى البيئات التى يسودها الظلم ويتسلط عليها الظلمة ... وعمران البلاد .. ونمو الأموال ... وكثرة النسل .... بل وقيام الأمن لصاحب السلطة والسلطان .. كل ذلك موقوف على قيام العدل بين الناس ..

والعدل الذى عناه الماوردى هنا ليس لفئة أو قلة أو طائفة ، لأنه يقيده بقيد : « **الشامل** » ! أى العام بين الجميع ..

ثم هو يقسم العدل إلى قسمين ـ فهناك عدل الإنسان مع نفسه ، فلا يظلمها برضاه عند ظلمها ، ولا يرضى لها تجاوز حدود الاعتدال .. وهناك عدل الإنسان مع من سواه .. عدله مع من هم أدنى منه ، كالحاكم مع المحكوم ، والرئيس مع المرؤوس ، باتباع الأمور الميسورة ، واجتناب ما هو عسير ، والبعد عن التسلط بالقوة ، والتخلق بالحق فى السيرة والسلوك ..

وهناك عدل الإنسان مع من فوقه ، كالمحكوم مع حاكمه العادل ، والصحاب مع رئيسهم ، وهو يتحقق بإخلاص الطاعة ، وتقديم أسباب النصر ومقوماته ، وصدق الولاء ..

وهناك ، أخيراً ، عدل الإنسان مع أقرانه وأنداده ، وهو يتحقق بالامتناع عن الاستطالة والاستعلاء ، والبعد عن الإدلال والمن ، وكف الأذى والضرر عن هؤلاء الأقران ..

ويخلص الماوردى إلى الحديث عن المضار التى تنجم عن تنكب طريق العدل والانحراف

عن هذه القاعدة الرئيسية من قواعد الصلاح والإصلاح ، فيقول : « ... **ولست تجد فساداً إلا وسبب نتيجته الخروج فيه عن حال العدل إلى ماليس بعدل ، من حالتى الزيادة والنقصان . فإذن : لاشىء أنفع من العدل ، كما أنه لاشىء أضر مما ليس بعدل !** » .

والقاعدة الرابعة : الأمن العام :

والماوردى يشترط لتحقق قاعدة الإصلاح هذه أن يكون أثرها عاماً وشاملاً للجميع ، لأن للأمن عنده أهدافاً ولقيامه ثمرات ، ذلك أن آثاره لاتقف عند طمأنة الناس واطمئنانهم ـ وهى فى ذاتها هامة ومطلوبة ـ بل تتعدى هذه الطمأنينة ، التى هى بدورها ـ عند الماوردى ـ ذات أثر فعال فى الحياة المادية لمجتمع الإنسان الآمن ..

فإذا تحققت ، بالأمن ، الطمأنينة للنفوس ، انبعثت وانتشرت الهمم والطاقات الكامنة فى الناس تبحث عن تحقيق ذوات أصحابها فى مختلف الميادين والمجالات وحلت السكينة بنفس الإنسان البرىء ، وخفف الأمن من الإحساس بالضعف لدى الضعيف ، فنمت بذلك أسباب الثروة والقوة فى هذا المجتمع الآمن ، ذلك « **لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم ، ويحجزهم عن تصرفهم ، ويكفهم عن أسباب المواد ـ [الثروة] ـ التى بها قوام أودهم ، وانتظام جملتهم ! ..** » .

وعند الماوردى أن قاعدة الأمن ، هى الأخرى فى كثير من جوانبها نتيجة من نتائج قاعدة العدل ، كما أن « الجور من نتائج ماليس بعدل ! .. » .

والقاعدة الخامسة : الخصب الدارّ :

أى مصادر الخصب والنماء المادى التى تدر الخيرات فى المجتمع المطلوب له الصلاح والإصلاح ..

والماوردى يحدد مصادر هذا الخصب فى مصدرين :

١ ـ **المواد الأولية** : وأغلبها يأتى من الأسباب الإلهية ، وعمل هذه الأسباب وآثارها فى الطبيعة ، فلا دخل فيها لإرادة الإنسان ، من حيث الإيجاد ، اللهم إلا من حيث

العدل الإنسانى ، إذ فى ظلال العدل تنمو هذه المواد الأولية ، بينما تلحق أضرار الجور والظلم حتى موارد الطبيعة وموادها !..

٢ ـ **المكاسب** : المتمثلة فى الجهود والأعمال التى يبذلها الناس فى هذا المجتمع ، وبها يتم التشكيل والتصنيع والتجميل ، وكذلك التنمية للموارد التى أفاضها الخالق فى الطبيعة لأجل الإنسان ..

وعند الماوردى : إن هذا الخصب ، المتمثل فى ثروة المجتمع ، طبيعية وإنسانية ، يجب أن تعم ثمراته وتشمل مجموع الناس ، لا أن تستأثر به قلة منهم كائنة من كانت ، وعن طريق التكافل والمساواة يتم تعميم هذه الثمار .. وبعبارته هو ، فإن هذا الخصب يجب أن « تتسع النفوس به فى الأحوال ، ويشترك فيه ذوو الإكثار والإقلال » .

وهذا الخصب ، الذى هو ثروة مادية ، ينبه الماوردى إلى أن له آثاراً خلقية وسلوكية فى حياة الناس ! إذا هو عم الجميع ، فهنا تلعب الثروة دوراً فى تقويم السلوك والرقى بقواعد الأخلاق فى المجتمعات ، لأن الاشتراك فى الثروة بين « ذوى الإكثار والإقلال » ينشأ عنه أن « يقل فى الناس الحسد ، وينتفى عنهم تباغض العدم ـ [أى حقد وبغضاء المعدمين] ـ وتتسع النفوس فى التوسع ، وتكثر المؤاساة ـ [المساواة والمعاونة والمساهمة] ـ والتواصل ، وذلك من أقوى الدواعى لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها » ... ثم يجمل الماوردى وجهة نظره هذه عندما يحدد أن الغنى الحق هو الذى تنبعث عنه آثار طيبة فى اخلاقيات الأمة ، **فيقول معللاً : « ... لأن الخصب يئول إلى الغنى ، والغنى يورث الأمانة والسخاء ! .. »** .

والقاعدة السادسة : الأمل الفسيح :

وبحديث الماوردى عنها يضع يدنا على لمحة من لمحات عبقريته الفكرية .. فهو يريد للمجتمع شباباً دائماً لا يعرف اليأس ولا القنوط ، ولا يقع فريسة « للقناعة » إذا ما تعلق الأمر بالتقدم والطموح والبناء والتجديد والاختراع ..

فلابد لبناة المجتمع من أمل يدفعهم لمواصلة البناء ، ولابد أن يكون هذا الأمل فسيحاً حتى يتخطى بهم حدود حاجاتهم الآنية ومستلزمات حياتهم القصيرة ، فهم يعملون عمل الخالدين ، لأنهم ، وإن قصرت بهم الأعمار عن الخلود ، بمثابة قطرات فى بحر الحياة الخالد

دائماً وأبداً ، وهم بالعمل الذى ينميه الأمل يحققون لهذه القطرات فى هذا البحر مقومات الخلود !

ولولا هذا الأمل لما كتب الأقدمون لقراء جاءوا بعد عصرهم بقرون وقرون ، ولما أبدع المبدعون تلك الآثار الخالدات على مر الدهور ، ولما غرس الشيخ الفانى غراسه الذى يعلم يقيناً أن ثمراته لن يحين قطافها إلا بعد رحيله عن هذه الحياة .. فالكل يعطى ، ولسان حاله يقول : أعطى من قبلنا ، فنعمنا ، فلنعط نحن ، لينعم من يأتى من بعد .. فذلك هو الشرط الضرورى لاستمرار وعمران الحياة ... وهو شرط لايتحقق إلا بالأمل الفسيح !..

وبعبارات الماوردى فإن هذا الأمل الفسيح هو الذى « **يبعث على اقتناء مايقصر العمر عن استيعابه ، ويبعث على اقتناء ماليس يؤمل فى دركه بحياة أربابه ، ولولا أن الثانى يرتفق بما أنشأه الأول ، حتى يصير به مستغنياً ، لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء مايحتاجون إليه من منازل السكنى ، وأراضى الحرث ، وفى ذلك من الإعواز وتعذر الإمكان مالاخفاء به فلذلك ما أرفق الله تعالى خلقه من اتساع الآمال حتى عمر الدنيا ، فتم صلاحها ، وصارت تنتقل بعمرانها إلى قرن - [جيل] - بعد قرن ، فيتم الثانى ما أبقاه الأول من عمارتها ، ويرم الثالث ماأحدثه الثانى من شعثها ، لتكون أحوالها على الأعصار ملتئمة ، وأمورها على ممر الدهور منتظمة . ولو قصرت الآمال ، ماتجاوز الواحد حاجة يومه ، ولا تعدى ضرورة وقته ، ولكانت تنتقل إلى من بعده خراباً ... ثم تنتقل إلى من بعده بأسوأ من ذلك حالاً ، حتى لاينمى بها نبت ، ولا يمكن فيها لبث !...** » .

وصدق رسول الله ﷺ ، إذ يقول : إذا قامت الساعة وفى يد أحدكم غرسة فليغرسها ، إن هو استطاع ؟! .

هكذا عرض الماوردى قواعده الإصلاحية الست ، التى رآها ضرورة لصلاح أحوال الدنيا وانتظام أمورها .. وذلك عندما خاطب الإنسان فى كتابه [أدب الدنيا والدين] قائلاً : « أعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ، ستة أشياء .. وهى : دين متبع ... وسلطان قاهر ... وعدل شامل ... وأمن عام ... وخصب دائم ... وأمل فسيح !..... فإن كملت فيها كمل صلاحها .. »[1] .

* * *

(١) ص ١٣٥ - ١٣٨ ، ١٤١ - ١٤٧ . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م .

من السمات البارزة التى تميز بها الفكر الإسلامي : سمة الموقف المتوازن الذى اتخذه فى العديد من القضايا والمشكلات بين موقفين مغرقين فى التطرف ، ومن ثم ملتقيان على الخطأ والفساد !

وليس مبعث هذا الموقف المتوازن فى الفكر الإسلامي هو التلفيق بين المتناقضات ، ولا « الوسطية » بمعنى الهروب من مواجهة جوهر المعضلة وإغماض الأعين وتعطيل العقول عن العمل لإيجاد الحلول ، ولامبعثه كذلك التقليد للقاعدة التى أرساها أرسطو : عن أن الفضيلة هى وسط بين رذيلتين !..

ذلك أن هذا الموقف المتوازن التى اتسم به الفكر الإسلامى حيال قضايا عديدة ، منها مثلاً : المادة والروح ، و : الفرد والجماعة ، و : الحرية والمسئولية (الضرورة) .. الخ .. الخ .. إن هذا الموقف إنما ينبع من نظرة واقعية وإدراك تجريبى علمى لما بين هذه « الأقطاب » من علاقات ، فالفكر الإسلامي يدرك ويؤكد ، ويؤسس نتائجه ، على حقائق ترى أن وجود تناقض بين هذه المحاور والأقطاب لايعنى انتفاء العلاقات بينها ، فالعلاقات والروابط قائمة ، بل وكثيرة إلى الحد الذى يجعل استقلال طرف منها أو انفراده دون الآخر هو أمر داخل فى نطاق المستحيلات ، ولذلك فإن النظرة الواقعية المقدرة لقدر هذه العلاقات وخطرها تزكى اتخاذ الموقف الذى يوازن بين هذه المحاور ، ويتخذ منها جميعاً ، بالتوفيق ـ لا التلفيق ـ موقفاً وسطاً ، أى حقاً ، يضمن البعد عن التطرف الخاطئ فى أى اتجاه من الاتجاهات ..

ولقد كانت العلاقة بين المادة والروح أحد الميادين الفكرية التى اتخذ فيها الفكر الإسلامى موقفه المتوازن بين طرفى الصراع ، فهو قد رفض تعذيب الجسد لحساب تنمية الروح ، ومن ثم رفض الإغراق فى الزهد ، وعزف عن الرهبنة ، وطلب إلى رهبان الليل أن يكونوا فرسان النهار ! ، وأدخل العمل والكد والجهاد فى إطار الشعائر والعبادات !.. وهو ، أيضاً ، رفض الشهوانية المادية ووضع القيود والحدود التى تهذب الغرائز الحيوانية ، وأباح لهذه الغرائز طرقاً ومسالك تستفرغ بعض طاقاتها وتتسامى ببعضها الآخر.

ولقد نبه القرآن الكريم ، فى مواطن كثيرة ، إلى هذا الموقف المتميز ، وقدمه على أنه الموقف الوحيد المتفق مع « الطبيعة » التى خلق عليها الإنسان : « وما جعلناهم جسداً لا

يأكلون الطعام وما كانوا خالدين »[1] .. ومن هنا دخلت مباحث الحياة المادية للإنسان المسلم ، وللإنسان عموماً ، دائرة الدراسات الإسلامية ، ورأينا فقهاء الإسلام ومشرعى قوانينه يطرقون من مباحث هذا الحقل ماظل دائماً ، فى الحضارات الأخرى ، غريبا عن مباحث مثل هؤلاء الرجال ... ففقهاؤنا ومشرعونا ليسو رجال دين ، يقتصر اهتمامهم على مباحث الروح أو الأخلاق ، لأن ديننا لايعرف للدين رجلاً يختص به ، وإنما عرفت حضارتنا علماء فى الدين وفى الدنيا معاً .. ومباحث هؤلاء الفقهاء والمشرعين فى الجوانب المادية للحياة لا تأتى ولا تساق بمعزل عن فكرهم الدينى ، لأن الإدراك لعلائق الطرفين قد أثمرت فكراً واقعياً زاوج بينهما عندما استخدم أصحابه المنهج العلمى الذى ربط الظواهر ونظر للقضايا من كل الزوايا وعلى ضوء ما اكتنفها من عوامل ولابسها من ظروف ..

وفى مجال التطبيق ، وضرب الأمثلة ، سنجد الكثير والكثير .. وسنجد ، أيضاً ، من بين هذا الكثير ذلك الموقف الذى تناول به مفكر ومشرع وفقيه إسلامى عملاق ، مثل أبى الحسن الماوردى ، على بن محمد بن حبيب [٣٦٤ ـ ٤٥٠هـ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨م] البناء المادى فى المجتمع ، ومصادر الثروة ، الطبيعى منها والإنسانى ، والوسائل الإنسانية لتنمية هذه الثروة ، وترتيب هذه الوسائل ، من حيث الشرف والرفعة ، ثم حدود مطامح الإنسان وآفاق مطامعه ، فى حيازة الثروات ، وأيها مشروع ؟ وأيها يتجاوز نطاق المشروع ؟!... بل وأيها يقل عن المشروع ؟!..

ونحن نستطيع ـ كى نضع يدنا على تصور الماوردى هذا ـ أن نسير مع فكره فى تسلسل يكتمل لنا باكتمال حلقاته هذا التصور .. ولعل أفضل سبيل لذلك هو أن نقدم فكره فى عدد من النقاط :

١ ـ **دور الطبيعة** : عند الماوردى أن دور الطبيعة ، فى ميدان الحياة المادية للإنسان ، أى ثروته واقتصاده ـ بلغة عصرنا ـ هو دور من يقدم « المادة الخام » (الأولية) ، ويضع « الأسباب » التى تنتظر « الطلب » و « الكسب » والجهد الإنسانى الذى يخرجها من دور إلى دور ومن حال إلى حال ..

٢ ـ **ودور الإنسان** : أما دور الإنسان فيسميه « الطلب » بمعنى السعى والكسب والعمل الذى يستثمر المادة الأولية ويصوعها وفقاً للاحتياجات .. وأداة الإنسان الأولى فى سعيه هذا

---

(١) الأنبياء : ٨ .

هى : العقل ، فهو سبيل الإنسان إلى تحصيل المادة وصياغتها من جديد ..

وأيضاً فإن أسباب هذا التحصيل وسبل تلك الصياغة هى متعددة ومتنوعة ، فالإنسان لا يلبى احتياجاته المادية بنمط إنتاجى واحد ، بل تتعدد لديه مصادر الرزق وتتنوع عنده الحرف وسبل الانتاج ... وهذا التنوع لا يجب أن يكون سبب فرقة بين الذين يحترفون هذه السبل ، بل يجب أن يكون سبب ائتلاف ، فللائتلاف كان التنوع وللتكامل كان التعدد ، لا للتناقض والتناحر والاختلاف ..

تلك هى قاعدة الحياة المادية للإنسان ، وعلى سلامتها تقوم سلامة دنياه ، بل وسلامة دينه أيضا ... يقول : إن « **من أسباب الألفة الجامعة : المادة الكافية ، لأن حاجة الإنسان لازمة ، لا يعرى منها بشر ، قال الله تعالى : « وما جعلناهم جسداً لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين » . فإذا عدم المادة ، التى هى قوام نفسه ، لم تدم له حياة ولم يستقم له دين ، وإذا تعذر شيء منها عليه ، لحقه من الوهن فى نفسه ، والاختلال فى دنياه ، بقدر ما تعذر من المادة عليه ، لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله ، ويختل باختلاله ... وأسباب المادة مختلفة ، وجهات المكاسب متشعبة ، ليكون اختلاف أسبابها علة الائتلاف بها ، وتشعب جهاتها توسعة لطلابها ... هداهم إليها بعقولهم ، وأرشدهم إليها بطباعهم ... حكمة منه سبحانه وتعالى ...** » .

٣ ـ **مصادر المادة** : أما المصادر التى تمثلت فيها مادة الطبيعة الأولية ، فإنها ـ على عصر الماوردى وفى تراثه ـ قائمة فى النبات ، والحيوان .. أى فى النبات الذى ينمو نمواً ذاتياً لا دخل فيه لجهد الإنسان ، وكذلك الحيوان البرى الذى لا يدخل فى تربيته عمل الإنسان .. فهما مصدران طبيعيان يندرجان تحت « فيض » الخالق ويتميزان عن « كسب » الإنسان ..

٤ ـ **وكسب الإنسان** : يضيف إلى مصادر المادة ، تارة بالخلق وأخرى بالتنمية والتحسين . فهو ينمى ويحسن النبات بجعل « الزراعة » صناعة تقوم على الجهد الإنسانى والفكر المنظم ، بعد أن وقفت بها الطبيعة عند مادتها الأولى ومستواها الذى لم يعد كافياً لتلبية احتياجات الإنسان ..

وهو ينمى ويحسن كذلك « الحيوان المتناسل » ، مستخدما الأصول والهبات التى قدمتها له الطبيعة فى هذا الميدان .. ثم هو يضيف إلى مصادر الطبيعة هذه مصادر أخرى ترتبط بها ،

وذلك عندما ينشىء : « التجارة » و « الصناعة » فتصبح بذلك حرفه وصنائعه ومصادر حياته المادية أربعة :

أ ـ **الزراعة** : التى أصبحت ، بمادتها الطبيعية وجهد الإنسان فيها ، صناعة ، بعد أن كانت مجرد مادة أولية محدودة ..

ب ـ **والحيوان** .. الذى أضاف العمل الإنسان إلى ثروته وقيمته الأولية كما وكيفاً جديداً ، فأصبحت تربيته صناعة أيضا ..

جـ ـ **والتجارة** .. التى أنشأها الإنسان مستخدماً فى إنشائها مواد الطبيعة وإضافاته إليها ، ثم جهده فى المبادلة والتنظيم ..

د ـ **والصناعة** .. التى تعددت حرفها وكثرت مجالاتها ، وتنوعت أسماؤها .. والتى نشأت لتلبى الحاجات وتطور الحياة ..

هكذا يرسم الماوردى هيكل الحياة المادية والاقتصادية لمجتمعة وعصره ، فيقول : « ... فأما المادة فهى حادثة عن اقتناء أصول نامية بذواتها ، وهى شيئان : نبت نام ، وحيوان متناسل ... وهى أصول الأموال . وأما الكسب فيكون بالأفعال الموصلة إلى المادة والتصرف المؤدى إلى الحاجة ، وذلك من وجهين : أحدهما : تقلب فى تجارة ، والثانى : تصرف فى صناعة ، وهذان هما فرع لوجهى المادة . فصارت أسباب المواد المألوفة ، وجهات المكاسب المعروفة ، من أربعة أوجه : نماء زراعة ، ونتاج حيوان ، وربح تجارة ، وكسب صناعة ... » .

٥ ـ **مصادر المادة وأصناف الناس** : وبعد ذلك يتحدث الماوردى عن ارتباط كل مصدر من مصادر الحياة المادية هذه ببيئة معينة واختصاصه بطبقة أو فئة من الناس ..

أ ـ **فالزراعة** .. هى المصدر الأول لحياة الإنسان المتحضر ، أى غير البدوى ، لأنها ترتبط بالاستقرار وبناء القرى والأمصار ، ومن ثم فإنها تمثل طوراً متقدماً ومتحضراً فى سلم التقدم الإنسانى إذا ماقيست بحياة البدو والبداوة .. ثم إن نفعها أعم ، لأن ثمراتها تتعدى حدود من يمارسها لتشمل كل الناس .

ب ـ **والانتاج الحيوانى** .. هو مصدر الحياة لسكان البادية ـ على عهد الماوردى ـ ومن يعيشون فى الخيام ، لأن سهولة تنقل الحيوان جعلته الأنسب لحياة الرحل الذين لايقر لهم

قرار ، كما ناسبت قلة حاجاته ، وأيضاً نوع انتاجه ، والطابع الفقير والجاف لحياة البدو فى الصحراء ..

جـ ـ **أما التجارة** .. التى هى فرع تفرع عن الزراعة والإنتاج الحيوانى معاً ، فإن الماوردى يقسمها إلى قسمين ، وذلك من حيث شرفها ونفعها للناس .. فهى إذا كانت فى الحواضر والأمصار ، وتمت بلا انتقال أو مخاطرة ، فهى غالباً ماتعتمد ، فى الربح ، على تحين الفرص ، وادخار السلع حتى تشح فيرتفع ثمنها ، أو جمعها من الأسواق واحتكارها حتى ترتفع أسعارها .. ومثل هذه التجارة ضارة ، والاحتراف بها احتراف لمهنة رديئة ، ولذلك « فقد رغب عنها ذوو الأقدار ، وزهد فيها ذوو الأخطار ! » .

أما إذا جاء ربح التجارة من السفر والمخاطرة ، فإن سبب الربح عندئذ يكون مشروعاً ، واحترافها ، لذلك ، يكون مرغوباً « وهذا أليق بأهل المروءة ، وأعم جدوى ومنفعة » للناس !

د ـ **أما عن الصناعة** .. والتى تتعلق بمواد : الزراعة ، والحيوان ، والتجارة .. فإن شرفها ، ومن ثم شرف العاملين بها يرجع إلى مكان « الفكر » فيها ، ودوره فى خلق ثمراتها وتطور وسائلها ؟! ..

فالماوردى يحدثنا عن أن الصناعة تعتمد على عنصرين رئيسيين يقدمها الإنسان كى تكون لديه صناعة من الصناعات .. عنصر : الفكر ، وعنصر : العمل والجهد البدنى .. وعلى ضوء العلاقة بين هذين العنصرين ، ووفق النسب التى تحدد قدر كل منهما للآخر ، جاء تقسيم الماوردى للصناعة ، وجاءت فروع كل قسم من أقسامها ..

فهى عنده ثلاثة أقسام :

أ ـ **صناعة فكر** : مادتها الفكر ، ولا علاقة لأهلها بممارسة « العمل » [البدنى واليدوى] ـ كما نقول ـ .. وهذه الصناعة « الفكرية » منها ما يقف عند « الأفكار النظرية » .. ومنها مايختص بالنتائج التى تؤدى إليها هذه الأفكار النظرية ! « فالمفكر » السياسى ، هو من النوع الأول .. و « المشتغل » بالسياسة ، هو من النوع الثانى .. فالأول ـ بعبارة الماوردى ـ : « ما وقف على التدبيرات الصادرة عن نتائج الآراء الصحيحة ، كسياسة الناس ، وتدبير البلاد ... » والثانى : هو المشتغل « بما أدت إليه المعلومات الحادثة عن الأفكار النظرية ... » .

ب ـ **وصناعة عمل** : وهى التى يمارس أهلها بذل « الجهد البدنى » فى صناعتهم . وتنقسم ، هى الأخرى ، إلى قسمين ، وفق مقدار الفكر والعلم والتعليم فيها .. فمنها ما هو : « عمل صناعى » .. ومنها ماهو « عمل بهيمى » .. والذى رفع قدر « العمل » الأول هو اعتماده واسترشاده بالفكر والعلم ، والذى هبط « بالعمل » الثانى إلى الحد الذى وصف معه « بالبهيمى » ، هو تجرده من الفكر ، واقتصاره على الجهد البدنى الذى يستوى فيه الحيوان ، حتى غير الناطق منه !.. فالعلم والفكر والمعرفة ليست ، فقط ، مصادر لتنمية ثمار الصناعة ، بل ومقياس لشرفها ، عند الماوردى ، الذى يقول : إن « العمل الصناعى هو الأعلى رتبة ، لأنه يحتاج إلى معاطاة فى تعلمه ، ومعاناة فى تصوره ، فصار بهذه النسبة من المعلومات الفكرية .. أما العمل البهيمى فهو صناعة كد ، وآلة مهنة .. تقتصر عليها النفوس الرذلة ، وتقف عندها الطبائع الخاسئة !.. » .

جـ ـ **أما الصناعة المشتركة بين الفكر والعمل** .. والتى هى « حرف » يتجاور فيها « الفكر » و « العمل » ، فهى تنقسم ، أيضاً ، إلى قسمين ، تبعاً لنسبة الفكر إلى العمل لدى أصحابها .. فحرفة « الكتابة » ـ أى كتابة الدواوين ـ مثلاً تعلو فى مرتبتها على حرفة « البناء » لأن دور الفكر فى « الكتابة الديوانية » أكبر وأخطر من دوره عند من يحترف صناعة « البناء » ..

وإذا كانت حياة الناس المادية ، وتقسيم العمل فى مجتمعاتهم قد تطلبت ذلك التنوع ، فإن التكامل والائتلاف هو الغاية ، لا التنافر والاختلاف .. فالله سبحانه قد أراد ذلك للناس « فى طلب مكاسبهم .. ليكون ذلك سبباً لألفتهم » ..

٦ ـ **الإنسان .. وحيازة الثروة** : واخيراً .. وبعد أن عرض الماوردى لمصادر ثورة المجتمع ، وفضل الطبيعة فيها ، ودور الإنسان فى التحسين والتنمية ، ومكان الصناعات من الفكر ، وتوزيعها على أهلها .. بعد ذلك كله عرض لقضية هامة تتعلق بنصيب كل إنسان من هذه الثروة ، ومقدار ماتجوز له حيازته ، الأمر الذى تتفاوت فيه مذاهب الناس ، ومن ثم تتفاوت بسببه الأوصاف والنعوت التى يطلقها الماوردى على أهل هذه المذاهب والمواقف والآراء ..

ومفكرنا الماوردى ينطلق هنا ، أيضاً ، من موقف المفكر الواعى بضرورة الموازنة بين حاجات الفرد وحاجات الآخرين .. ومن ثم كان المعيار الذى حدده للمذهب الذى يحبذه فى حيازة الثروة هو معيار « الحاجة والكفاية » .

أ ـ فمن الناس من يطلبون من الثروة قدر « الكفاية والحاجة » .. وهؤلاء هم أصحاب الموقف الأمثل .. لأنهم أصحاب الموقف « المتوسط » بين الإفراط والتفريط .. فهم إيجابيون ، يطلبون حظهم من ماديات الحياة ، وهم لا يتجاوزون فى طلبهم هذا حدود الكفاية والحاجة ، ومن ثم لا يتجاوزون حدود الاعتدال .. والماوردى يمتدح هذا الموقف ، ويسنده بالسنة النبوية ، وبالحكم المأثورة .. فيقول : إن حال من يطلب من « أسباب المواد وجهات الكسب قدر كفايته ، ويلتمس وفق حاجته ، من غير أن يتعدى إلى زيادة عليها ، أو يقتصر على نقصان منها ، هى أحمد أحوال الطالبين ، وأعدل مراتب المقتصدين . وقد روى عن رسول الله أنه قال : أوحى الله تعالى إلىّ كلمات ، فدخلن فى أذنى ، ووقرن فى قلبى : من أعطى فضل ماله فهو خير له ، ومن أمسك فهو شر له ، ولا يلوم الله على كفاف ... وحكى عن ابن المعتمر السلمى ، قال : الناس ثلاثة أصناف : اغنياء ، وفقراء ، وأوساط . فالفقراء موتى ، إلا من اغناه الله بعز القناعة ، والأغنياء سكارى ، إلا من عصمه الله تعالى بتوقع الغير ـ [بكسر الغين وفتح الياء : المتغيرات والحوادث] ـ وأكثر الخير مع أكثر الأوساط ، وأكثر الشر مع أكثر الفقراء والأغنياء ، لسخط الفقر وبطر الغنى ! » .

هذا عن الذين يطلبون « الكفاية والحاجة » ..

ب ـ ومن الناس من لايطلبون الكفاية ، ولكنهم يقنعون بالكفاية ، ويتركون « الفضول » أى الزيادة عن كفايتهم ، وهم يشتركون مع أصحاب الموقف الأول فى الوقوف عند حدود « الكفاية » ، ولكنهم لايتساوون معهم فى الشرف ، لأن الأولين عملوا وطلبوا الكفاية ، أما هؤلاء فإنهم لم يعملوا أو لم يطلبوا ، بل جاءتهم الثروة اتفاقاً ، فاكتفوا منها بقدر كفايتهم ، ولذلك كانوا ـ لكونهم غير عاملين ـ أدنى مرتبة من الأولين .. فهم وسط ! وموقفهم هو الموقف الأوسط !

جـ ـ ومن الناس من يقصرون فى تحصيل أسباب المواد ويديرون ظهورهم لجهات الكسب والتكسب ، فلا يحصلون كفايتهم ولايحصلون على حاجاتهم ، وهم يعللون قصورهم وتقصيرهم بالكسل ، أو التواكل ، أو الزهد فى الدنيا وماديات‍ها ـ وهؤلاء ، عند الماوردى ، هم أهل العجز والحرمان .. فهم عجزة عن الوفاء بسنة الله فى خلقه ، وهم بذلك قد حرموا أنفسهم طيبات هذه الحياة ..

د ـ ومن الناس من هم أدنى مرتبة من متعمدى الزهد والتواكل هؤلاء .. أولئك هم الذين لا يسلكون سبيل التخطيط لحياتهم المادية وعلاقتهم بالثورة ووجوه الكسب ، بل يقفون

عندما يأتيهم ، قل أو كثر ، ويكتفون بما سنح لهم من مواد الحياة .. ومنزلة هؤلاء ، عند الماوردى ، هى أدنى منازل القانعين !

هـ ـ وأخيراً .. فهناك من يطلبون من الثروة والمادة ووجوه الكسب ما يزيد عن كفايتهم وحاجتهم .. وجميع هؤلاء مذموم ، فى نظر الماوردى ، ولكن درجاتهم ومنازلهم تتفاوت تبعاً لمقاصدهم من طلب الزيادة عن الكفايات ..

● فمن يطلب الزيادة عن كفايته وحاجته لشهوة .. كان فى المرتبة المذمومة من بين فرقاء هذا الصنف ، لأنه « ليس للشهوات حد متناه » تقف عنده ، الأمر الذى يجعل من تقوده شهواته إلى جمع المزيد كمثل « البهيمة التى قد انصرف طلبها إلى ماتدعو إليه شهواتها ، فلا تنزجر عنه بعقل ، ولا تنكف عنه بقناعة .. ! .. » .

● ومن يطلب الزيادة عن كفايته وحاجته كى ينفقها فى وجوه الخير .. هو الوحيد المعذور من بين طالبى الزيادة عن الكفايات والحاجات .

● ومن يطلب الزيادة كى يدخرها لورثته ، فهو الشقى ! .. « شقى بجمعها ، مأخوذ بوزرها ، قد استحق اللوم من وجوه لاتخفى على ذى لب ! » .. كما يقول الماوردى .

● أما صاحب الموقف الأسوأ بين طالبى الزيادة عن الكفاية ، فهو ذلك الذى يجمع المال حباً فى جمعه .. فمن « يجمع المال ويطلب المكاثرة ، استحلاء لجمعه ، وشغفاً باحتجانه ـ [الاستئثار به] ، فهذا أسوأ الناس حالاً فيه ، وأشدهم حرماناً له ! .. » لأنه غالباً مايحرم نفسه حتى من حدود كفايته وحاجته ! [1]

* * *

هكذا عرض الماوردى تصوره لحياة المجتمع المادية .. مصادرها .. وسبل الكسب والعمل فيها .. ومقادير الفائدة منها والشرف فيها .. وكذلك للحدود التى يجب أو يحسن بالانسان أن يقف بمطامحه عندها .. وهو بذلك قد برهن على أصالة المنهج العلمى فى تراث العرب المسلمين ، ذلك المنهج الذى جعل أسلافنا يضعون دراساتهم لحياة المجتمع المادية ، إنتاجه ،

---

(١) انظر فى فكر الماوردى حول كل تلك القضايا كتابه [أدب الدنيا والدين] ص ٢٠٨ ـ ٢٢٤ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م .

وعلاقات المنتجين لثروته ، يضعونها ضمن تصور الإسلام ، كدين وحضارة ، لكل مايخص الإنسان ويتعلق به من شئون..

كما برهن على وضوح الموقف المتوازن الذى ميز فكر هذه الحضارة حيال القضايا التى تطرف حيالها أطراف ابتعد بهم تطرفهم عن الموقف العلمى الصحيح.

- ١١ -

أبو الوليد بن رشد

[٥٢٠ - ٥٩٥ هـ ١١٢٦ - ١١٩٨ م]

العقل العربى فى القمة

حياته فى سطور :

* هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد .
* ولد سنة ١١٢٦ م (٥٢٠ هـ) فى مدينة قرطبة بالأندلس ، وكانت أسرته ذات نفوذ سياسى وعلمى وإدارى كبير ، وكان جده قاضيًا لقرطبة ، ومن كبار فقهاء المذهب المالكى ، وصاحب محاولات فى التوفيق ما بين الحكمة والشريعة .
* درس الطب على أبى جعفر هارون ، وأبى مروان بن جربول البلنسى ، واستفاد فى الفلسفةمن ابن باجة وابن طفيل .
* وبرع كذلك فى علم الكلام ، وتعد آثاره الكلامية الثلاثة ، (تهافت التهافت) و (مناهج الأدلة) و (فصل المقال) أبرز آثار عصره فى هذا الباب .
* بدأ التأليف والكتابة عندما بلغ السادسة والثلاثين من عمره .
* تولى قضاء « أشبيلية » سنة ١١٦٩ م (سنة ٥٦٤ هـ) ، ثم تولى منصب قاضى القضاة ـ وهو يعادل منصب وزير العدل ـ بقرطبة سنة ١١٧١ م (سنة ٥٦٦ هـ) .
* حل محل ابن طفيل عندما تقدمت به السن فى بلاط مراكش كطبيب خاص للسلطان سنة ١١٨٢ م (سنة ٥٨٢ هـ) .
* استمرت علاقته بالسلطان المنصور أبو يوسف يعقوب بعد وفاة أبيه السلطان أبو يعقوب سنة ١١٨٤ م (سنة ٥٨٠ هـ) .
* حدثت محنته سنة ١١٩٥ م (سنة ٥٩١ هـ) ، فنفى إلى مدينة أليسانة ، على مقربة من قرطبة ، مع عدد من المشتغلين بالحكمة والعلوم ، وأُحرقت كتبه ، وحرمت على الناس دراسة الفلسفة ، لكن هذه المحنة لم تستمر طويلاً ، فعاد ثانية إلى بلاط السلطان ، كما عادت للفلسفة مكانتها الأولى .
* توفى فى أول دولة « الناصر » ، فى ١١ ديسمبر سنة ١١٩٨ م ٩ صفر ٥٩٥ هـ ، وحمل

جثمانه من مراكش إلى بلاد الأندلس ، على ظهر جمل ، الجثمان فى ناحية ، وفى الأخرى آثاره وكتبه ومؤلفاته .

* * *

١ ـ عصر السلبيات والإيجابيات :

فى كل الفترات التاريخية التى عاشتها الإنسانية ـ وفى أى مجتمع من المجتمعات ـ كانت هناك دائمًا تناقضات وصراعات بين التيارات الفكرية والمدارس ووجهات النظر التى ينتصر كل منها لموقف من المواقف أو نظرية من النظريات ، وليس فى سيادة إحدى هذه المدارس ما يعنى غياب سواها عن الوجود ، وإن كان يعنى تراجعها عن مكان الصدارة فوق مسرح الفكر والأحداث .

فعندما اجتمع أمر السياسة «لمعاوية بن أبى سفيان» سنة ٦٦١ م (سنة ٤٠ هـ) ، وتأسست الدولة الأموية ذات الفكرية المحافظة ، ظل المجتمع العربى الإسلامى يزخر ، بل ويغلى ، بحركات فكرية وثورية أخرى عديده ، شيعية تارة ، وخارجية تارة أخرى ، حتى تبلورت حركة المعتزلة أهل «العدل والتوحيد» ، واستطاعت أن تساهم مع غيرها من الحركات فى تقويض ملك بنى أمية ، ونقل السلطة للعباسيين سنة ٧٥٠ م (سنة ١٣٣ هـ) .

وعندما بلغت حركة المعتزلة قمة سلطانها فى عهد الخليفة المأمون (سنة ٨١٣ م سنة ١٩٨ هـ) والمعتصم (سنة ٨٣٣ م سنة ٢١٨ هـ) والواثق (سنة ٨٤٢ م سنة ٢٢٨ هـ) وحتى بداية عهد المتوكل (سنة ٨٤٧ م سنة ٢٣٢ هـ) ، كانت أحشاء المجتمع تشهد مقاومة عنيفة لفكر المعتزلة ومحاولاتهم الانفراد بالحكم والهيمنة على مقدرات الناس ، وكانت حركات المقاومة هذه صادرة من أوساط نفر من الفقهاء وجمهرة رواة الحديث والجبهات المحافظة فى أوساط المفكرين ، تلك الأوساط التى نجحت فى عهد «المتوكل» فى شن حملة إرهابية ضد المعتزلة وتراثهم العقلى ، وهى الحملة التى أودت بالأغلبية الساحقة من كنوز هذا التراث .

ولقد كان الجو الفكرى المحافظ الذى ساد الحياة الثقافية للمجتمع العربى الإسلامى منذ عهد «المتوكل» ، والذى ساعد عليه ودعم من أركانه تلك السيادة السياسية والإدارية والعسكرية التى أصبحت للعنصر التركى المملوكى الذى سيطر على قصور الخلفاء ، وهو العنصر

الذى امتاز بضيق فى الأفق ، والغربة عن الحياة العقلية والفكرية ، لقد كان هذا الجو من الثقل والكآبة بحيث أثقل العقلية العربية الإسلامية بالكثير من القيود والأغلال ، وحتى عندما استطاع « الفارابى » (٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ ٨٧٤ ـ ٩٥٠ م) و « ابن سينا » (٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م) أن يبددا الكثير من غيوم هذا الفكر المحافظ ويفتحا من جديد نوافذ الحياة العقلية على مختلف الحضارات والثقافات ، فإن التأثير الإرهابى للفكر المحافظ قد استطاع أن يحملها على التخلى عن الالتزام الكامل والجيد بالمنهج العقلى الذى تمثل فى فكر « أرسطو » وجعلها يستعيران من الأفلاطونية المحدثة حينًا ، ومن فلسفة المتصوفة الإشراقية أحيانًا ، وهما بصدد تفسيرهما للكون والإنسان والطبيعة ، وعلاقة الإنسان بما وراء الطبيعة ، ومحاولة التوفيق ما بين نواميس الحكمة وتعاليم الدين ، يستعيران منها الكثير مما لا يقره المنهج العقلى فى البحث والتفكير .

على أن الصحوة النسبية التى أحدثها « الفارابى » و « ابن سينا » فى ميدان الحياة العقلية للفكر العربى الإسلامى ، لم تلبث أن اصيبت بضربات شديدة وموجعة ، وذلك بفعل الأثر الفكرى الذى خلفه الحلاج (٢٤٣ ـ ٣١٠ هـ ٨٥٧ ـ ٩٢٢ م) ، وخصوصًا بعد استشهاده الذى جعل منه أسطورة طاغية ، وخدم فكره الصوفى المتنكر لمعايير العقل ، والمعتمد على « الذوق » و « الشهود » .

حتى إذا جاء الإمام الغزالى (٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ ـ ١١١١ م) فظلل بجناحيه على الحياة الفكرية الإسلامية من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب ، وأثمرت حياته الخصبة وعقله الفذ العديد من الآثار الفكرية التى تنحو نحوًا من التصوف الشرعى ، وتلتزم مذهب الأشاعرة العقائدى ، وتهاجم الفلسفة والفلاسفة ، وتنكر ارتباط المسببات بالأسباب ، ولا تدع لأصحاب الفكر الفلسفى ، وخاصة الفارابى وابن سينا ، بابًا إلا أغلقته ، ولا نافذة إلا أوصدتها ، حتى حسب الناس أنه لن تقوم للفلسفة والفلاسفة فى بلاد العرب المسلمين ، دولة ولا قائمة بعد الآن .

ولقد كان الأثر الفكرى الذى أودعه الغزالى خلاصة هجومه على الفلسفة والفلاسفة هو كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) .

وإذا كانت سيادة هذه الفكرية التى مثلها الغزالى فى المشرق العربى الإسلامى ، هى مسألة ليست محل جدل أو نزاع ، فإن طبيعة المجتمع المغربى والأندلسى المحافظة فقهيًا ، بحكم سيادة المذهب المالكى وحده ، واتساع سلطان الفقهاء واستبدادهم بمقاليد الحياة الفكرية على

عهد دولة المرابطين (٤٤٨ ـ ٥٤١ هـ ١٠٥٦ ـ ١١٤٦ م) وإغراقهم فى التفريعات والتفصيلات التى كرهت إلى الناس حياة الفكر والبحث والإبداع ، كل ذلك قد سار بالحياة الفكرية فى المغرب العربى الإسلامى فى طريق شديد المحافظة ، بل والرجعية أحيانا ، حتى أن آثار الغزالى المعادية للفلسفة والفلاسفة كانت فى نظر هؤلاء الفقهاء ، وفى أعين سلاطين المرابطين ، آثارًا تقدمية أكثر مما يصح استحقت التمزيق والتحريق ؟ !

فإذا ما تأسست دولة الموحدين ، فكريًا ، على يد داعيتها « المهدى » محمد بن تومرت (٤٨٥ ـ ٥٢٤ هـ ١٠٩٢ ـ ١١٣٠ م) ، وإداريًا وسياسيًا على يد خليفته « عبد المؤمن » ، لتخلف دولة المرابطين فى المغرب ، وقفت هذه الدولة ، على وجه الإجمال ، على أرضية محافظة ، وكان فكرها الرسمى أقرب إلى فكر الإمام الغزالى منه إلى فكر المعتزلة مثلا أو فكر الفارابى وابن سينا وأمثالهما من الفلاسفة المسلمين .

ولقد جعل كل ذلك من العالم العربى الإسلامى منطقة نفوذ شبه مغلقة لحساب فكرية الإمام الغزالى ، وبالذات كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) ، وعلى مدى ثلاثة أرباع القرن ، تنفس العرب المسلمون فى مختلف الدول والدويلات والإمارات هذا الهواء الفكرى المعادى بشدة وضراوة للفسلفة والمتفلسفين .

غير أن هذا الذى كان يبدو للعيان على سطح الحياة الفكرية للعرب المسلمين ، لم يكن ليعكس كل ما فى أحشاء هذا المجتمع من تيارات وتناقضات وصراعات ، ذلك لأن مكانة العقل وسلطانه فى الفكر العربى الإسلامى هى مكانة بارزة ، وقسمة الفكر العقلى فى الحضارة العربية الإسلامية إنما تستعصى على الطمس ، فضلاً عن الاقتلاع والزوال ، وذلك لأن تمجيد العقل واعتماده سبيلاً فى البحث من أجل استخراج المجهول من المعلوم ، إنما هو أمر يعود إلى منابع الإسلام الأولى ، إلى القرآن الكريم ، وهو لو كان موقفًا عارضًا ، وأثرًا من آثار التفاعلات التى اكتسبتها الحضارة العربية بمزاملة غيرها من الحضارات ، لكان من الممكن طمس هذه القسمة ، أو زحزحتها نهائيًا من الميدان ، ولكن ارتباطها العضوى بالمصدر الأول المقدس للفكر الإسلامى ، بالقرآن ، ثم تزكية الرسول ، ـ صلى الله عليه وسلم ـ للعقل فى كثير من الأحاديث ، وانتصار الفكرية العربية البسيطة له ولثمراته كل ذلك قد جعل من الفكر العقلى ، ومن ثم الفلسفى ، قسمة أصيلة فى الحياة الفكرية ، يمكن أن تتراجع حينًا من الدهر ، أو تتخلف حقبة من الزمن ، أو يصيبها الجزر فترة من الفترات ، ولكنها تستحيل على الاقتلاع والزوال .

وإذا كان سلطان الإمام الغزالى ، والتأثيرات القاهرة لكتابه (تهافت الفلاسفة) قد نجحت فى إقصاء الفلسفة والفلاسفة ردحًا من الزمن عن صدارة مسرح الأحداث ، فإن جذور الفكر العقلى وأصالته فى الحياة الفكرية العربية الإسلامية ، مستفيدة من التفاعل الثقافى والحضارى الذى تجسد فى بلاد الأندلس وجامعاتها الفكرية العملاقة ، قد أخذت تجاهد لصد الهجوم ، وتعمل لتحويل التيار العاصف ، ولقد أثمرت هذه المحاولات ، وذلك الجهاد نصرًا حاسمًا رد للفلسفة اعتبارها ، وأعاد للفكر العربى الإسلامى قسمته العقلية كأبرز ما تكون وكأنصع ما تكون ، بل لا نغالى إذا ما قلنا : **إن حياة أبى الوليد ابن رشد ، قد كانت أجود برهان على أن أصالة الفكر العقلى فى حضارتنا ، ومكانته فى تراثنا ، إنما هما أمران لا يخضعان للجدل ، فضلاً عن التشكيك أو الإنكار.**

وهذه الموجة العقلية الفلسفية الجديدة ، قد مرت فى طريقها إلى ابن رشد ، وهو قمتها وشهابها اللامع ، بالفيلسوف الطبيب والعالم الموسيقى «أبو بكر محمد بن باجه» (٥٣٣ هـ ١١٣٩ م) ، كما مرت كذلك بالطبيب الفليسوف «أبو بكر محمد بن عبدالملك بن طفيل» (٤٩٤ ــ ٥٨١ هـ ١١٠٠ ــ ١١٨٥ م) ، وهو الذى مهد فى سنة ١١٦٩ م لابن رشد الطريق فى بلاط السلطان المستنير أبو يعقوب يوسف ، الذى كان «يتشكي من عبارة أرسطو طاليس ــ عبارة المترجمين عنه ــ ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهمًا جيدًا ، لقرب مأخذها على الناس» . وعند ذلك اتفقت كلمة السلطان وابن طفيل على أن تعهد الدولة إلى ابن رشد بإنجاز هذا المشروع الكبير ، وقال له ابن طفيل : «إنى لأرجو أن تفى به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة» (الفلسفة)[1] .

وهكذا شرع ابن رشيد ، وبتكليف من السلطان ، فى دراسة أرسطو ، وقدم أعماله العملاقة فى ثلاثة أثواب :

١ ــ جوامع صغار ، للذين يرومون الاختصار والاقتصار .

٢ ــ تلخيصات تلى الجوامع فى الحجم ، ويتجاوز بعضها أحيانًا حجم عمل أرسطو نفسه ، مثل تلخيص الخطابة ، لما فيه من إضافات رشدية ، وتطبيقات لقواعد أرسطو على المجتمع الذى عاش فيه أبو الوليد .

---

(١) عبدالواحد المراكشى (المعجب فى تلخيص أخبار المغرب) تحقيق سعيد العريان ص ٣١٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

٣ـ الشروح والتفسيرات ، وهى مسهبة فى تناول أعمال حكيم اليونان .

وبذلك انتصر الفكر الفلسفى ، وأعاد ابن رشد للحضارة العربية الإسلامية وضوح قسماتها العقلية ولمعانها من جديد ، بل وبشكل فذ وخلاق وفريد .

٢ ـ علاقة الحكمة بالشريعة :

على الرغم من أن الميدان الكبير الذى عمل فيه ابن رشد بالبحث والدرس كان هو ميدان الفلسفة الأرسطية ، وعلى الرغم من إعجابه بحكيم اليونان إعجابًا منقطع النظير ، جعله يرى فى أصول مذهبه « منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية »[1] ، وعلى الرغم من أن الفلسفة كانت دائمًا متهمة من قبل الفقهاء وجمهور الناس البسطاء ، مما سبب الكثير من الامتحانات ، بل والمتاعب والمحن لكثير من الفلاسفة والحكماء ، وعلى الرغم من الطابع المحافظ للمجتمع الأندلسى والمغربى فى قاعدته العريضة ، ونفور هذه القاعدة من الفكر الفلسفى بوجه عام .. على الرغم من كل ذلك ، فإن ابن رشد قد تقدم لحمل الراية ورفع اللواء فى هذا الميدان ، لا على أساس دراسة أرسطو وشرحه فقط ، ولا كفيلسوف ينتج للخاصة من المتفلسفين ودارسى الحكمة فحسب ، بل متصديًا لأخطر قضية اعترضت رواد هذا الميدان ، وهى محاولة التوفيق ما بين نواميس الحكمة وأصول العقائد التى جاءت بها الأديان .

ونحن نستطيع أن نقول ، دون ما مبالغة أو تزيد ، أن ابن رشد كان صاحب أنضج محاولة قدمت فى هذا السبيل من بين فلاسفة العرب المسلمين ، وأن فكره الخلاق الذى خلفه لنا حول هذه المعضلة غير الهينة ، هو أجدر الأنماط الفكرية ، الخاصة بهذا الموضوع ، باحترام الفلاسفة الإلهيين ، واحترام المستنيرين من علماء الدين ، على حد سواء .

ولقد كان ابن رشد مدركًا لوعورة الطريق الذى سلكه ، ومقدرًا تقديرًا جيدًا لا ستعصاء الكثير من قضايا هذا الميدان على مدارك أوساط المفكرين ، فضلاً عن عامة الناس وجمهورهم ، ولذلك نجده يحدد منذ البداية أن كثيرًا من مباحث العلوم الإلهية ، إذا شئنا أن نقدمها فى ثوب مقنع لعقول الحكماء فلابد من تأويل ظواهر نصوصها تأويلاً يتفق مع المعايير التى تقيس بها العقول الأمور والأشياء ، وأن وحدة الحقيقة لا تعنى أن يكون تصور الحكماء لها

---

(١) ابن رشد (تهافت التهافت) ص ٥٠ ، ط القاهرة سنة ١٩٠٣ م .

هو نفس تصور العامة والجمهور ، لأن الرمز ، والعبارة ، والآية ، توحى لكل مستوى فكرى إيحاء مختلفًا ، وتعطى لكل عقل من الأبعاد والمفاهيم والمعطيات بحسب ما يناسب مرتبة هذا العقل وقدراته على البحث والتخيل والتحصيل ، وذلك لأن « طباع الناس متفاضلة فى التصديق ، فنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، إذ ليس فى طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية »[1] .

أى أن هناك ثلاثة مستويات من الناس فى البحث والدرس والتفكير :

* **الفلاسفة الحكماء** ، وأداتهم فى البحث هى البرهان ، وهو سبيلهم إلى اليقين.
* **العامة والجمهور** ، وسبيلهم للاقتناع الأدلة الوعظية والخطابية ، وهى سبيلهم إلى اليقين .
* **المتكلمون** (الجدليون) ـ وخاصة الأشعرية ـ وهم فى مرتبة وسطى بين العامة وبين الحكماء .

وإذا كان ابن رشد قد قدم لنا هذه المراتب الثلاث لمستويات التفكير والبحث المختلفة ، فإننا نجده منحازًا إلى صف الفلاسفة الحكماء ، لأنه واحد من أبرزهم فى حضارتنا العربية الإسلامية ، كما نجده متعاطفًا مع الجمهور ، بشرط ألا يتعدوا حدود إمكانياتهم العقلية والفكرية ، بل هو يحمد لهم التقليد فى الأسس والأصول الدينية التى يستعصى تفسيرها وتعليلها بمعايير العقل والبرهان ، ويرى أنه « يجب على كل إنسان أن يسلم بمبادئ الشريعة ، وأن يقلد فيها .. إن مبادئها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلابد أن يعترف بها مع جهل أسبابها »[2] .

وهو يحمل على المتكلمين ، (وخاصة الأشاعرة) ، لأنهم لم يبلغوا مرتبة أصحاب البرهان ومع ذلك تناولوا العديد من القضايا الإلهية التى لا تدرك إلا بالبرهان ، ويا ليت الأمر وقف بهم عند هذا ؛ « بل أذاعوا ذلك بين العامة والجمهور ، فأوقعوا الناس من قِبَل ذلك فى شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا بين الناس كل التفريق »[3] .

---

(١) ابن رشد (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٧ ، ط محمود على صبيح . ولقد قمنا بعد كتابتنا لهذا الفصل بتحقيق كتاب (فصل المقال) تحقيقًا علميًا . انظره فى طبعة دار المعارف ، بمصر ، سنة ١٩٧٢ . كما نشرنا كتابًا عن (المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد) دار المعارف ، بمصر ، سنة ١٩٧١ م .

(٢) تهافت التهافت ص ١٢٤ .

(٣) فصل المقال ص ٢٣ .

وهو يرى أن سلوك الجمهور إلى الحقيقة طريق الأدلة الخطابية والوعظية ، وسلوك الخاصة إلى نفس الحقيقية طريق البرهان إنما هو السبيل الأمثل الذى يجعل « الحكمة هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة .. وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة »[1] .

وابن رشد لا يسلك هذا السبيل فى التمييز ما بين الجمهور والمتكلمين والحكماء بدافع من التعالى الفكرى والانفصام عن جمهور الناس ، واحتقار ماعدا الفلاسفة ، كما قد يظن البعض ، وإنما هو ينطلق إلى هذا الموقف من على أرض المسؤولية التى يستشعرها المفكر المؤمن بالتخصص ، والذى ينزه حرمات العلوم والثقافات عن أن تبتذل فى ميادين غير ميادينها ، فهو لا يقول بأن الحكمة وقف على طبقة خاصة أو سلالة بعينها ، وإنما يقول : إن لها أدوات يجب أن يحصّلها الباحث فيها ، ولها مهر يجب أن يدفعه الذين يرومون إدراك الحقيقة بوسائلها .. إن ميدانها مفتوح للجميع ، بشرط أن يتسلح الذاهبون إلى هذا الميدان بالأسلحة التى تكفل لهم النصر فى معركة البحث عن اليقين بواسطة البرهان ، وذلك لأن الفلاسفة كما يقول ، هم الذين ، طلبوا معرفة برهان[2] كما أنه « ليس يوجد فى هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتأتى من قِبَلها الإقناع فيها للعقل الذى فى بادئ الرأى ، أعنى عقل الجمهور ، لأن كثيرًا من هذه ليس تُلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هى معقولة عند الجمهور ، يعشقون بها فى أمثال هذه المعانى ، بل لا سبيل إلى أن يقع بها لأحد أتباع ، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك فى معرفتها سبيل اليقين »[3] .

وإذا كان ابن رشد يسوق هذه العبارات وأمثالها ليقنع الذين قصرت بهم أدواتهم عن أن تؤهلهم لخوض غمار الفلسفة ، ومن ثم بحث العلوم الإلهية بأداة الفلاسفة ، أى البرهان ، فإنه يرسم للذين يتصدون لأمثال هذه المهام الطريق الأمثل عندما تعترضهم بعض المقولات والأحكام التى تستنكرها عقولهم وتنكرها مداركهم ، ويحذرهم من الجموح والرفض والإنكار ، ويرسم لهم كيف يصلون إلى فهم ما لا يفهمون ، وذلك عندما يقول إنه « ينبغى لمن آثر طلب الحق ، إذا وجد قولاً شنيعًا ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة ، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل ، وأن يطلبه من الطريق الذى يزعم المدعى له أنه توقف منها عليه »[4] .

(١) المصدر السابق ص ٦٧ (طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م) .
(٢) تهافت التهافت ص ٥٥ .
(٣) المصدر السابق ص ٥٤ .
(٤) المصدر السابق ص ٥٤ .

وابن رشد بعد أن ساق فى العديد من كتبه ورسائله وآثاره الفكرية ، الكثير من القواعد والمقدمات التى رسم بها الإطار الذى يستطيع « الحكيم المتأله » أن يضع بداخله أصول العقائد الدينية على ضوء من البرهان العقلى ، قدم لنا العديد من النماذج للعديد من القضايا التى وفق ما بين موقف الحكمة والشريعة بصدد دراستها ، بل وأصاب فى ذلك من النجاح والتوفيق ما لم يسبقه إليه أحد من حكماء الإسلام ، ونحن سنختار هنا ، ونحن نعرض لتوفيق ابن رشد بين الحكمة والشريعة ، من بين ما عرض له ، قضيتين من القضايا لعلها أخطر ما فى هذا الميدان ، ومن أشهر ما دار حوله الجدل والصراع ، وأكثر القضايا إلحاحًا على عقول الذين يريدون التوفيق ما بين معطيات الفلسفة وعقائد الأديان .. وهما المتعلقتان بتصور كل من :

(أ) الذات الإلهية . (ب) والعالم بين القدم والحدوث .

(أ) الذات الإلهية :

وابن رشد لا يشعر بحرج عندما يتقدم ليقدم لنا تصوره الخاص والفلسفى للذات الإلهية ، وعلة الوجود ، والمؤثر فى هذا الكون ، لأنه على الرغم من أن روح التعاليم الإسلامية لا تحبذ التفكّر فى ذات الخالق ، بل وتنهى عن ذلك ، إلا أن طريق التأويل قد سوغ للمفكرين المسلمين أن يجعلوا هذا النهى موجهًا للعامة الذين لا يملكون أدوات البحث فى هذا الميدان ، وذلك بالإضافة إلى أن « ابن رشد » كان صاحب موقف منحاز إلى معسكر الذين لا يرون أن هناك مناطق محرمة أمام رحلات العقل الإنسانى الحكيم ، ولا حواجز يستحيل على هذا العقل تخطيها ، كما أن التراث العربى الإسلامى قد حفل بالعديد من وجهات النظر حول تصورات عديدة ومتعددة لذات الله ، ولقد تراوحت وجهات النظر هذه ما بين موقف « المجسمة المشبهة » ، الذين أخذوا بظاهر آيات القرآن الكريم ، فقرروا أن لله جسمًا وأعضاء ، وبلغوا فى هذا التصور الساذج حدًّا يدعو إلى الإغراب والاستغراب ، وما بين موقف « المعتزلة » الذين نزهوا الذات الفاعلة عن مشابهة أى شىء مُحْدَث يتصوره الإنسان ، وجعلوها « فكرة مجردة » عكست قدرتهم على التنزيه والتجريد ، إلى موقف « الأشاعرة » الذين وقفوا موقفًا وسطًا ، وإن كانوا ، موضوعيًا ، أقرب إلى التشبيه .

كل ذلك قد جعل ابن رشد فى حِلّ من أن يقدم لنا تصوره هو عن الذات الإلهية ، دون أن يستشعر الحرج أو التجافى مع روح البحث والولاء لهذا التراث ، وهو عندما طرق هذا الباب ، فإنه قد قدم لنا تصورًا مختلفًا تمامًا عن تصور « المجسمة المشبهة » ، وعن تصور

العامة ، وكذلك عن تصور المتكلمين بفرقهم المختلفة ، وإن كان قد جاء تصوره متفقًا مع تصور الفلاسفة القدماء إلى حد كبير... ومع تصور المعتزلة فى الجوهر والأساس ..

١ ــ فهو يقدم لنا الذات الإلهية على أنها « **عقل محض** » و « **علم** » **خالص** ، فيتحدث عن أن الفلاسفة « لما رأوا أن النظام الموجود ها هنا فى العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه ، قضوا **أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده أن يكون موجودًا وأن يكون معقولاً** ، وهذا بعيد عن المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة ، بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل للكثير من الناس »[1] .

ومادام هناك اتفاق على وجود علة لهذا الوجود ، وأن هذه العلة ليست بجسم ، وأن وجودها فى غير مادة ، فإن ابن رشد يصل بهذه المقدمات إلى نتائجها الطبيعية ويقول : إنه « إذا وجدت موجودات ليست فى مادة وجب أن يكون **جوهرها علمًا أو عقلاً**[2] والفلاسفة قد أجمعوا على أن الموجودات المفارقة لغيرها إنما هى عقول محضة ، فإذا كانت علة هذا الكون هى ذات مفارقة لغيرها ، لا مفارقة نسبية فقط ، بل مفارقة للكل وبشكل مطلق ، فإن « ما هو مفارق بإطلاق أحرى أن يكون عقلاً »[3] ، ومن ثم فإن ابن رشد ينتقد الإمام الغزالى الذى يرى أن فى تسمية الذات الإلهية ، أو المبدأ الأول : عقلاً ، معنى سلبى ، فيقول ابن رشد ، بعد حديث عن أشياء يوافق فيها الغزالى .. « لا كلام معه فى هذا . إلا ما ذكر من تسميته عقلاً ، أنه يدل على معنى سلبى ، وليس كذلك ، **بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين** ، بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل »[4] .

كما يرى ابن رشد « أن ذاته (أى ذات الفاعل) التى يسمى بها صانعًا ليست شيئًا أكثر من علمه بالمصنوعات ... » وأن القوم (الفلاسفة) يضعون أن الموجود الذى ليس بجسم هو فى ذاته علم فقط » ، وذلك أنهم يرون أن الصور إنما كانت غير عالمة لأنها فى مواد ، فإذا وجد شىء ليس قائمًا فى مادة « علم أنه عالم وعلم ، وذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا

---

(١) د . محمود قاسم (نظرية المعرفة عن ابن رشد) ص ٢١ . ط . القاهرة نقلا عن : تهافت التهافت ، ط . بيروت ص ٢٢٦ .

(٢) تهافت التهافت ص ٤٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٦ .

(٤) تهافت التهافت ص ٧٩ .

تجردت فى نفس من مادتها صارت علمًا وعقلاً ، وأن العقل ليس شيئًا أكثر من الصورة المتجردة من المادة ، وإذا كان ذلك كذلك فما كان ليس متجردًا فى أصل طبيعته ، فالتى هى فى العقل مجردة فى أصل طبيعتها أحرى أن تكون علمًا وعقلاً » [1] .

كما يتحدث عن الفلاسفة فيرى أنهم « وقفوا على أن ها هنا موجودًا هو عقل محض ، ولما رأوا أيضًا أن النظام ، ها هنا فى الطبيعة ، وفى أفعالها ، يجرى على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى ، علموا أن ها هنا عقلاً هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل ، فقطعوا من هذين الأمرين على **أن ذلك الموجود الذى هو عقل محض** هو الذى أفاد الموجودات الترتيب والنظام الموجود فى أفعالها » [2] .

وجميع هذه النصوص ومثيلاتها حاسمة فى دلالتها على أن ابن رشد قد تصور علة هذا الكون عقلاً محضًا ، وعلمًا خالصًا .

٢ ــ وبعد هذا التصور للذات الإلهية التى رآها أبو الوليد متحققة فى العقل المحض ، نجده يرى هذا الوجود لهذه الذات قائمًا ومتحققًا **فى تركب أجزاء الوجود** ، وهو هنا **يفكر تفكيرًا جدليًا يجتذب أعمق مشاعر التقدير والإعجاب فيرى أن « العلة » الموجودة فى الكون ليس فعلها الخلق ، بمعنى الإيجاد من العدم ولا الإعدام للموجود ، وإنما هى علة تركب أجزاء العالم » ، وهو بذلك يعطى مصطلحات الفعل و « الإيجاد » معنى جديدًا يقرب من معنى « النظام »** وذلك عندما يقول : « فإن كان الأول ، سبحانه ، علة تركب أجزاء العالم ، التى وجودها فى التركيب ، فهو علة وجودها ولابد ، وكل من هو علة وجود شىء ما فهو فاعل له » [3] .

ثم هو يزيد هذا التصور إيضاحًا عندما يقول : « إن الارتباط الذى بينها (أى المبادئ المفارقة) هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض ، وجميعها من المبدأ الأول ، وإنه **ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق فى ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط .. وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف** ، فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم .. وليس يفهم من مذهب أرسطو غير

---

(١) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٢ .

هذا ، ولا من مذهب أفلاطون ، وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية »[1] .

وهكذا نجد أبا الوليد ابن رشد يتصور الذات الإلهية « نظامًا » أفاد الموجودات النظام التى هى عليه ، و « علة تركب أجزائها » وارتباطها بعضها بالبعض الآخر ، و « قانونًا » يحكم الأجزاء التى يتكون منها الوجود ، كما سبق وتصورها « عقلاً محضًا وعلمًا خالصًا » .

٣ ـ أما العنصر الثالث الذى به يكتمل لنا تصور ابن رشد للذات الإلهية ، فهو تصوره إياها محركًا أول للموجودات ، وذلك عندما يقول : « وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة ، فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية »[2] وذلك لأن « الفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل ، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة قالوا : إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم ، وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم »[3] .

وإذا كان هذا « **العقل** » و « **العلم** » و « **النظام** » و « **المحرك** » هو علة تركب الكائنات والوجود كله ، وعلة نظامه وعقله ، ومن هذه الزاوية وبهذا المعنى علة وجوده ، فإن وجوده وفعله محكوم أيضًا بفعل وتقبل هذه الأجزاء المكونة للوجود ، وعلاقاتها بعضها بالبعض الآخر ، ومن ثم فإن تصور ابن رشد لحرية « العلة » ليس من نوع « الحرية المطلقة » بل الحرية المحكومة بالقانون والنظام والعلاقات القائمة بين أجزاء الوجود ، ولذلك فإنه « لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ، ولا بعدم شىء ما ، لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدومًا أوّلاً وبالذات ، أى يقلب عين الوجود إلى عين العدم »[4] ، وذلك بسبب من أن « ترتيب الأسباب هو الذى يقتضى وجود الشىء فى وقت ما أو عدمه فى ذلك الوقت »[5] ، وليست الحرية المطلقة للمبدأ الأولى هى التى تصنع ذلك .

وإذا كان هذا هو التصور الذى ارتآه ابن رشد للذات الإلهية ، فلقد كان طبيعيًا جدًا أن يدرك هو ، كما ندرك نحن ، تميز هذا التصور عن التصورات الأخرى التى ارتآها المتكلمون ، وخاصة الأشاعرة منهم ، وبالأخص المشبهة ، لذات البارئ ـ سبحانه وتعالى ـ ومن هنا كان

---

(١) المصدر السابق ص ٤٩ ، ٥٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٤٠ .

(٥) ابن رشد . مناهج الأدلة فى عقائد الملة . ص ٢٢٧ تحقيق د . محمود قاسم . ط . القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

طبيعيًا أن يهاجم ابن رشد تصور المتكلمين لهذه الذات ، عندما يقول : « إن المتكلمين ، إذا حُقِّق قولهم ، وكُشف أمرهم مع من ينبغى أن يكشف ، ظهر أنهم إنما يجعلوا الإله إنسانًا أزليًا ، وذلك أنهم شبهوا العالم بالمصنوعات التى تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته ، فلما قيل لهم : إنه يلزم أن يكون جسمًا ، قالوا : إنه أزلى ، وأن كل جسم مُحْدَث ، فلزمهم أن يضعوا إنسانًا فى غير مادة فعالاً لجميع الموجودات ، فصار هذا القول قولاً مثاليًا شعريًا ، والأقوال المثالية مقنعة جدًا ، إلا أنها إذا تُعُقِّبَتْ ظهر اختلالها »[1] .

فهو هنا لا يشير إلى وجود تصورات متعدِّدة للذات الإلهية ، فى نطاق الفكر العربى الإسلامى ، فقط ، بل ويرفض تصور المتكلمين ، وذلك لأنه صاحب تصور خاص رأى من خلاله الذات الإلهية ، « عقلاس محضًا » و « علمًا خالصًا » و « نظامًا » و « محركًا » ، أفاد الوجود الحركة والنظام .

على أنه ينبغى لنا أن نشير إلى أن ابن رشد عندما كان يجادل المتكلمين ويفند الكثير من وجهات نظرهم . فإنما كان يعنى مدارس المشبهة والأشاعرة فى أغلب الأحيان ، ولقد كان الإمام الغزالى أبرز فرسان الأشاعرة الذى أولى ابن رشد آراءه العناية الكبرى فى البحث والمناقشة والتفنيد . ومن هنا فإن نظرة أبى الوليد إلى « المعتزلة » إنما كانت فى جملتها ، نظرة مشبعة بالود والاحترام ، ويكفى أن نعلم هنا أنه قد رأى أن « مذهب الفلاسفة فى المبدأ الأول هو قريب من مذهب المعتزلة »[2] . وأنه قد تبنى العديد من وجهات نظرهم فى العديد من الموضوعات .

العالم بين القدم والحدوث :

وإذا أردنا أن نشير إلى واحدة من أهم الإضافات الخلاقة التى قدمها ابن رشد للفكر العربى الإسلامى ، بل للفكر الإنسانى عامة ، والتى جسد فيها ، بعبقرية فذة ، محاولته الجريئة للتوفيق ما بين الحكمة والشريعة ، فإننا يجب أن نشير إلى مفهومه عن العالم ، وموقفه من الخلاف القديم المتجدد الذى دار ويدور حول ما إذا كان هذا العالم قديماً ؟ أم محدثاً ؟

---

(١) تهافت التهافت ص ١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٩ .

ذلك أن الفكر الإنسانى ، فيما قبل أبي الوليد ابن رشد ، قد كان يتوزعه ، أساساً ، معسكران فكريان ، أحدهما : معسكر الفلاسفة القدماء ، ومن ارتضى مقدماتهم ونتائجهم ، وهم يرون أن العالم قديم ، لأنه من مادة قديمة ، وإذا كانت المادة قديمة لا تستحدث ، أى أنه لا أول لها ، فإنه لم يسبق وجود هذا العالم موجود أوجده ، لأنه لا أول لوجوده ، ومن العسير ، إن لم يكن من المستحيل على فرسان هذا المعسكر أن يوفقوا بين فكرتهم هذه وبين فكرة الاعتراف بوجود «خالق» لهذا «العالم» ، مهما حفلت كتبهم وأثارهم ببعض العبارات والصيغ التى نعتقد أن مدلولاتها أقرب إلى المجازات ـ المقصود بها التخلص والمداراة ـ منها إلى الحقائق فى هذا الباب .

وثانيهما : معسكر المفكرين المؤمنين بالأديان السماوية ، وفى مقدمتهم المتكلمون من علماء هذه الأديان ، وكانوا ، فيما قبل أبي الوليد ، تجمعهم فكرة أساسية تؤكد أن هذا العالم لم يكن ثم كان ، وأن الذات الإلهية كانت زمناً ولا شىء معها ، ثم أوجدت هذا العالم وخلقته من العدم .

وكانت صورة هذا الصراع الفكرى ، تبدو بغير أمل فى اللقاء بين مختلف الأطراف ، وظلت الحال كذلك حتى قدّم ابن رشد فكرته العبقرية فى هذا الموضوع .. فماذا قال ؟

لقد قال ابن رشد : إن العالم قديم ومُحْدَث ـ (بفتح الدال) ـ فى ذات الوقت ؟ وأنه لا أول لوجوده ، ولم يُخْلَق من العدم ، ولكن له مُحْدِثاً (بكسر الدال) وخالقاً وموجداً ؟! أما تفسير هذه المقولة التى تبدو وكأنها وعاء اشتمل على مجموعة من الأضداد المتنافرات ، فإن أبا الوليد يبسطه بسطاً يجذب إليه العقول والقلوب والأفهام .

فهو يتحدث إلى المتكلمين ، بمنطقهم ، ليقنعهم فيقول لهم : إنكم تقرون بأن الخالق قديم ، لا أول لوجوده ، ولم يسبق وجوده زمان ، وأن العالم فعله ، فلابد أن يكون مثله قديماً ، لا أول لوجوده ، ولم يسبق وجوده زمان ، وذلك لأن « من لا يساوق وجوده الزمان ولايحيط به من طرفيه : يلزم ضرورة أن يكون فعله لايحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمان محدود ، وذلك أن كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده إلا أن يكون ينقصه من وجوده شىء ، أعنى أن لايكون على وجوده الكامل ، أو يكون من ذوى الاختيار »[1] وأنه لا تراخى بين وجود الفاعل ووجود فعله ، فى حالة ما إذا كان الفاعل قديماً ، لأن « الفاعل

---

(١) المصدر السابق ص ٣٠ .

الواحد ، إن كان أزلياً ، ففعله ... هو فعل دائم أزلى ، لا فى وقت دون وقت ، فإن الفاعل الذى يتعلق فعله بالمفعول فى حين خروجه من القوة إلى الفعل هو فاعل مُحْدَث ـ (بفتح الدال) ـ ضرورة ، ومفعوله مُحْدَث ـ (بفتح الدال) ـ ضرورة ، وأما الفاعل الأول ففيه تعلق بالمفعول على الدوام »[1] .

وهو ينفى نفياً قاطعاً أن يكون العالم قد خلق من لا شىء ، أو أنه كان عدماً ثم وجد ، لأن عنده أن الوجود لا يتعلق بالعدم مطلقاً ، وأن الشكوك التى ترد فى هذا المقام إنما هى « أمر يلزم ضرورة من قال : إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد مطلق ، أعنى بإيجاد شىء لم يكن قبل ، لا بالقوة ولا كان ممكناً . فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل ، بل اخترعه اختراعاً »[2] . بل ويهاجم الإمام الغزالى ، ومن ورائه الأشاعرة الذين يقولون بالخلق من العدم ، ويقول لهم : إن مفهومكم هذا غريب عن الإسلام ، وذلك عندما يقول : « وأما ماتزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شىء ، فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة ، من قال منهم بحدوث العالم أو لم يقل . فما قالوه إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان »[3] .

ولكن ... إذا كان الأمر كذلك ، فما هو كنه « الخلق » و « الفعل » ، كما يتصوره ابن رشد ؟ وما هو « دور » (الفاعل) و « العلة » و « الخالق » فى عالم لا أول لوجوده ، ولم يخلق من العدم ؟

إن ابن رشد يقدم لنا مفهوماً جديداً ومبتكراً عن معنى « الخلق » و « الفعل » ، عندما يقسم الوجود إلى « وجود بالقوة » ، وهو الممكن ، و « وجود بالفعل » ، وهو مرتبة فى الوجود تلى الوجود « بالقوة » ، وعندما يرى أن « الفعل والخلق » ليس شيئاً آخر غير الانتقال بالموجود من مرحلة « الوجود بالقوة » إلى مرحلة « الوجود بالفعل » ، هذا فى الإيجاد ، أما فى الإعدام فإن الذى يحدث هو الانتقال بالموجود من مرحلة « الموجود بالفعل » إلى مرحلة « الوجود بالقوة » ، وعند ذلك يعرض للوجود الإعدام ، « **وذلك أن فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئاً غير إخراج ماهو بالقوة إلى أن يصيره بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بموجود فى الطرفين ، أما فى الإيجاد فينقله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عدمه ، وأما فى الإعدام فينقله**

---

(١) المصدر السابق ص ٨٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٩٨ .

من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة ، فيعرض أن يحدث عدمه »[1] .

وإذا كانت هذه العملية هى « الخلق » و « الفعل » » و « الإحداث » عند ابن رشد ، وإذا كانت ، كما هو الواقع ، عملية دائمة ولا تنتهى فى العالم ، فإننا نكون بإزاء عملية خلق وإحداث لاينقطع أبداً ، أى أن هناك دائماً وأبداً وباستمرار أشياء توجد وأشياء تعدم أو تتحول ، ومن ثم فإن « الفاعل والمحدث » هنا هو « فاعل ومحدث » باستمرار ، لا كما يتصور الأشاعرة أنه قد خلق العالم من العدم مرة واحدة ودفعة واحدة ثم فرغ من ذلك ، ومن ثم فإن المُحْدث ـ (بكسر الدال) ـ عند ابن رشد أحق باسم المُحْدِث ـ (بكسر الدال) ـ منه عند الأشعريين ، وكأنه بذلك يسحب من تحتهم الأرض وينتزع اللواء .٠

وبهذه المفاهيم ينكر ابن رشد ذلك التقسيم الجامد الذى يوزع جبهات الفكر والصراع حول هذا الموضوع ، ويقدم لنا مفهوماً جديداً لا أعتقد أنه قد سبق إليه ، وهو يعلل سر ذلك الصراع الذى ظل زمناً طويلاً دون لقاء أو توفيق بأن العالم قد « أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقى ، ومن الوجود القديم ، فمن غَلّب عليه مافيه من شبه القديم على مافيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غَلّب عليه مافيه من شبه المُحْدَث سماه مُحْدَثاً ، وهو فى الحقيقة ليس مُحْدَثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المُحْدَث الحقيقى فاسد ضرورة والقديم الحقيقى ليس له علة »[2] .

ولا نعتقد بعد تقديم هذين النموذجين ـ تصور ابن رشد للذات الالهية ، وحديثه عن العالم بين القِدَم والحدوث ـ إلا أن فيلسوفنا الكبير قد نجح حيث أخفق الكثيرون ممن طرقوا قبله باب التوفيق بين نواميس الحكمة وعقائد الأديان .

٣ ـ ابن رشد والمجتمع ..

هناك عيب يصيب الدراسات التى تقدم عن بعض فلاسفتنا أحياناً ، وهو خاص بإغفال ، متعمد أو غير متعمد ، لعلاقة هؤلاء الفلاسفة بمجتمعاتهم ، وتفاعلهم مع هذه المجتمعات ، ودورهم فى دفع عجلة التقدم السياسى والاجتماعى والحضارى لهذه المجتمعات ، والاقتصار من صور حياتهم وأحداثها على ما هو متعلق ، مباشرة أو بصورة غير مباشرة ،

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨ .

(٢) فصل المقال ص ١٣ .

بالفكر الفلسفى ، والطب أو الفلك أو الرياضيات أو غيرها من العلوم والفنون التى اسهموا فيها وتركوا فيها الآثار .

وهذا العيب قد أصاب بعض الدراسات التى قدمت عن أبى الوليد ، حتى لقد كادت قضاياه الفلسفية أن تحجب عن قارئه قسماته الأخرى ، فلا يبصره العملاق المتعدد الجوانب والكفاءات والنشاطات ، وبالذات رجل المجتمع ، المدلى بدلوه فيما حفلت به حياة مجتمعه من قضايا وأحداث .

والأمر الذى يجعل هذا العيب أكثر شذوذاً فى فكرنا العربى الإسلامى ، أن هذا الفكر وعمالقته لم يعرفوا ذلك الانفصام الذى عرفته بعض المجتمعات مابين « الفكر » و « العمل » ، وإنما جسدت حياة هؤلاء المفكرين ، ونواحى هذه النشاطات العقلية ، أروع تجسيد تلك الوحدة مابين اهتمامات المفكر وسلوكه ، ما بين مشاغله العقلية وآماله فى تطبيق نظرياته فى المجتمع الذى يعيش فيه ، وذلك لأنهم قد اشترطوا ذلك الربط المتين بين هاتين الناحيتين فى كل الحالات ، وقالوا إنه « إنما تكون الأقاويل التى يحث بها على السنن مقنعة ، إذا كان المشيرون بها ذوى صلاح وحسن فعل ، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة هاهنا معلومة لنا وموجودة فينا ، فإنه إذا وجد فينا الخلق الذى نحث عليه ، كان قولنا فى الحث عليه أشد إقناعاً »[1] .

وابن رشد نموذج من النماذج الجيدة فى صدق هذا القول الذى نقول ، ونحن نستطيع أن نقدم العديد من الأدلة على ذلك وخاصة إذا ما تناولنا موقفه من بعض القضايا التى شغلت حيزاً كبيراً من اهتماماته ، والتى ربطت فكره وربطته بحياة المجتمع والناس ، وذلك مثل :

(أ) نظريته فى المعرفة . (ب) موقفه من السياسة .
(جـ) نظريته فى الحرية . (د) موقفه من المرأة .

(أ) نظريته فى المعرفة :

وابن رشد وإن لم يفرد مبحثاً من مباحثه تحت عنوان (نظرية المعرفة) إلا أنه قد أعطانا مفهوماً فى المعرفة لا أعتقد إلا أننا فخورون به أيما فخر ومعتزون به أيما اعتزاز وخاصة بعد أن

---

(١) ابن رشد (تلخيص الخطابة) ص ١٤٠ ، ١٤١ تحقيق د. محمد سليم سالم. ط. القاهرة سنة ١٩٦٧ م.

وجدناه سابقاً لأحدث النظريات العلمية التى تبلورت حديثاً فى هذا الباب وتراثاً لها فى كثير من الجوانب والعناصر الخاصة بهذا الموضوع .

فهو فى خلال مناقشاته لقضية « العلم الإلهى » و « علم الإنسان » والفرق بين العلم القديم والعلم المُحْدَث ـ (بفتح الدال) ـ وهى مناقشات عرضت أصلاً خلال الحديث عن العلم الإلهى ، وهل يعلم الله الجزئيات ، إذا كان علمه « كلياً » ؟ ـ نجده يفرق تفرقة حاسمة بين العلم الإلهى القديم والعلم الإنسانى المُحْدَث .

وإذا كنا قد سبق وأشرنا إلى أن ابن رشد قد تصور الذات الإلهية « علماً خالصاً » فإننا نزيد هنا فنقول : إنه رأى أن علاقة هذا العلم القديم بالموجودات هى علاقة الإيجاد « إذ كان علة لها لا معلولاً عنها »[1] .

أما علمنا نحن ومعرفتنا فلقد أبصر ابن رشد منذ قرون أنها معلولة للوجود ، ونابعة مما يحيط بالإنسان من أشياء وحقائق موضوعية مستقلة عن ذهنه وفكره ، فلنستمع إليه وهو يتحدث عن تفرقة الفلاسفة المشائين بين العلمين : القديم ، والمُحْدَث ـ (بفتح الدال) ـ فيقول : إنهم « ليس يرون أنه (أى الله) لايعلم الجزئيات فقط على النحو الذى نعلمه نحن ، بل ولا الكليات ، فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الوجود ، والأمر فى ذلك (أى فى العلم القديم) بالعكس »[2] . وهو موقف جدير بالاهتمام والإبراز ، وذلك لأنه إذا كان علم الإنسان ومعرفته ، سواء منها ماهو كلى أو جزئى ، إنما ينشأ عن الوجود والموجود ، وهى معلولة له وصادرة عنه ، فمعنى ذلك أن الوجود الموضوعى للأشياء إنما هو أمر سابق لوجودها فى الأذهان ، وأن ابن رشد قد حدد هنا موقفاً واضحا وحاسماً من قضية العلاقة بين « الفكر » و « المادة » يعطى السبق والأولية فى الوجود والتأثير للوجود الموضوعى للموجودات .

وهو يزيد هذه المسألة حسماً ، ويدعمها بدليل جديد عندما يتحدث عن أن علمنا ومعارفنا إنما تتطور وتتغير بتغير الموجودات الموضوعية ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو مُحْدَث بحدوثه ، ومتغير بتغيره »[3] ، وذلك لأن « وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا »[4] ، وأن تغير علمنا إنما هو حتمى عندما تتغير الموجودات الموضوعية « لأن حدود

(١) ابن رشد (ضميمة فى العلم الإلهى) ص ٢٩ ط . صبيح « ضمن مجموعة » .
(٢) فصل المقال ص ١١ .
(٣) المصدر السابق ص ١١ .
(٤) ضميمة فى العلم الإلهى ص ٢٨ .

التغيير فى العلم عند تغير الوجود إنما هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود ، وهو العلم المُحْدَث »[1].

بل إننا لنجد لابن رشد صياغات نظرية جيدة فى امتيازها ووضوحها يتحدث فيها عن العلاقة ، علاقة التفاعل ، مابين « الفكر والعمل » وذلك عندما يتحدث عن الغايات التى من أجلها يقدم أهل « المشورة » مشورتهم ، وكيف أن هذه الغايات إنما هى نتائج الأفكار وثمرة العمل ، وكيف أن « الأشياء » النافعة إنما هى مقدمات للأفكار فيقول : « ومن أجل أن المشير إنما غرضه المقدم فى فكره هو أن يشير بالشىء النافع الذى تلزم عنه واحدة واحدة من هذه الغايات ، وذلك أن هذه الغايات هى أول الفكرة وآخر العمل ، والأشياء النافعة هى آخر الفكرة وأول العمل وأعنى بأول الفكر النتيجة ، وبآخر الفكر المقدمات »[2] .

وهذه النصوص التى أشرنا إليها ، والتى أوردنا بعضها ، وإن تكن قليلة ، إلا أن وضوحها وحسمها ، إنما يجعلنا نؤكد ، ونحن على ثقة مما نقول : **أن ابن رشد قد وضع لنا أساساً متيناً لنظرية متقدمة فى المعرفة ، وهى مازالت تنتظر منا البلورة والتطوير والاستكمال .**

(ب) موقفه من السياسة :

والحديث عن موقف ابن رشد من السياسة ونشاطاته فى هذا الميدان ، واهتماماته بهذا اللون ، وإن تكن قد أهملت دراستها من قبل عديد من دراسيه ، إلا أن هذا الإهمال لايمكن أن يعكس ضيقاً فى حيز النشاط الذى بذله ابن رشد فى نطاقها ، ولا قلة فى الأفكار السياسية التى خلفها لنا ، وحفظتها آثاره التى بين أيدينا ، على الرغم من أنها لا تمثل كل ماخلف لنا من آثار .

وإذا كانت الدراسة المتخصصة فى هذه الجزئية من جزئيات أفكار ابن رشد ونشاطاته تستطيع أن تقدم الكثير من الصفحات ، بل والفصول عن فكره السياسى ومواقفه السياسية ، فإن هذا الحيز الذى نقدم فيه هذا الحديث يسمح لنا أن نسوق ، فقط ، بعض الإشارات فى عدد من النقاط :

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ .

(٢) تلخيص الخطابة ص ٩٠ .

* فابن رشد قد ألف فى السياسة ، وترك لنا أثاراً أوقف الحديث فيها ، أساساً ، على الفكر السياسى ، وذلك مثل شرحه لجمهورية أفلاطون ، وجوامع سياسة أفلاطون ، وسواء أكان هذا النص الذى استخدمه هو لأفلاطون أم لأرسطو أم خليطاً من نصوصهما ، إلا أنه حديث فى السياسة يعكس إضافة ابن رشد وآراءه ، كما أنه قد شرح عقيدة الإمام المهدى محمد بن تومرت ، إمام دولة الموحدين ، وهى عقيدة ، بسبب من أن صاحبها ، (مهدى) ومؤسس دولة ، ذات جانب سياسى ملفت للأنظار ، كما أنه قد كتب حول الإمامة ، وفى مخطوطة بمكتبة « الأسكوريال » بأسبانيا ، حديث عن بعض مؤلفات ابن رشد ، نجد فيها ذكر إحدى مقالاته التى يوحى اسمها ، رغم عدم وضوحه بالكامل ، أنها فى هذا الموضوع ، موضوع السياسة ، وهى : « مقالة فى كيفية دخوله فى الأمر ... جل من علوم الإمام ... » .

* كما أن ابن رشد قد أفاض فى كثير من ثنايا شروحه على أرسطو وتلخيصاته لآثاره فى الحديث عن الأمور السياسية ، ونحن نجده ، مثلاً يتحدث عن أنواع السياسات ، ويقول : إنها « بالجملة أربع : السياسة الجماعية ، وسياسة الخسة ، وسياسة جودة التسلط ، وسياسة الوحدانية ، وهى الكرامية » ، ثم هو يرى أن الهدف من السياسة دائماً إنما هو تنظيم شؤون المجموع لا الفرد « **وهذه السياسات كلها المقصود بالسنن الموضوعة فيها ، إنما هو المدينة والكل لا الشخص** » ، وبعد أن يتحدث عن كل نوع من أنواع هذه السياسات ، يقول إن « الجماعية هى التى تكون الرياسة فيها بالاتفاق والبخت (الانتخاب) .. إذ كان ليس فى هذه المدينة لأحد على أحد فضل » ، وإن سياسة « خسة الرياسة هى التى يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الأتاوة والتغريم ... على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول » وأن سياسة « جودة التسلط هى التسلط الذى يكون عن طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة » أى التى تكون القوة فيها للقانون ، وإن « وحدانية التسلط هى الرياسة التى يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرياسية ، ولا ينقصه منها شىء بأن يشاركه فيها غيره » .

إن ابن رشد إلى جانب حديثه هذا عن أنواع السياسات ، يزكى بعضها ويشير به ، ويذم بعضها وينفر منه ، فهو يرى فى « جودة التسلط » التى يكون « السلطان فيها للقانون وأحكامه النوع » الذى يحصل به صلاح حال أهل المدينة ، والسعادة الإنسانية ، ولذلك كان هؤلاء أهل فضائل واقتدار على الأفعال التى تصلح المدينة ، وأهل حزم وتحرز مما شأنه أن يفسد المدينة من خارج أو من داخل ، وإنه إذا كانت الرياسة فيها للأخيار ذوى الأفعال الفاضلة عرفت (بالإمامية) وعلى الضد منها تماماً (وحدانية التسلط) والانفراد بالسلطان .

ثم نجده يحكم على كل سياسة ، أولها ، بناء على الهدف منها والغاية المبتغاة من ورائها ، لأنه « ليس ينبغى أن يخفى علينا من هذا الذى رسمنا به هذه السياسات غاية كل واحدة منها ، لأنا إذا عرفنا الغاية علمنا الأشياء المختارة من أجل الغاية ، فغاية السياسة الجماعية : الحرية ، وغاية خسة الرياسة : الثروة ، وغاية جودة التسلط : الفضيلة والتمسك بالسنة ، وغاية الوحدانية : الكرامة ، أى كرامة الحاكم الفرد » .

وإذا كان قد مدح لنا « جودة التسلط » القائمة على سيادة « السنن والقوانين » وسلطانها ، فإنه لاينسى أن يحدد أى نوع من « السنن والقوانين » يحبذ ويريد ، وذلك عندما يقول إن « السنن النفيسة الخطيرة هى السنن العادلة ، أعنى الموضوعة فى العدل » ، بل إنه يذهب إلى ماهو أبعد فى العمق والعبقرية عندما يقول : إن مفهوم العدل يختلف من سياسة إلى أخرى باختلاف الهدف من هذه السياسة ، لأن « هذه السنن النفيسة ، أعنى السنن العادلة ، تختلف فى السياسات بحسب اختلاف غايتها .. مثال ذلك أن العدل فى سياسة التغلب : أنه لاشىء على الرئيس إذا لطم المرؤوس ، وفى سياسة الحرية : العدل فى ذلك أن يُلْطَم الرئيس اللطمة التى لطمها » ، أى أن العبرة بالمضمون ، مضمون القانون وكيف يطبق لا بالنصوص والشعارات والصياغات .

ثم لاينسى ابن رشد أن يشير ، بمنطقه الجدلى ، إلى أنه من الخطأ أن يحسب الإنسان أن هذه الأنواع من السياسات التى عددها وأشار إليها ، هى منفصلة عن بعضها تمام الانفصال ، وأن الحدود بينها وبين بعضها والآخر واضحة المعالم والتغاير والتمييز وذلك لأن « هذه السياسات ... ليس تُلْفَى بسيطة ، وإنما تُلْفَى أكثر من ذلك مركبة ، كالحال فى السياسة الموجودة الآن ، فإنها إذا تُؤُمِّلَتْ توجد مركبة من فضيلة وكرامة وحرية وتغلب » ،[1] وهو بذلك يوجه الباحث إلى التنقيب عن المضمون والعناصر التى تتكون منها أنظمة الحكم والقواعد التى تقوم عليها السياسات ، ويحذره من الاكتفاء بمجرد معرفة العنوان .

* ولم يكن حديث ابن رشد فى السياسة مقصوراً فقط على تعليقاته وإضافاته الذكية والمتعددة على شروحه وتلخيصاته ومجاميعه على آثار حكيم اليونان ، بل لقد تعدى الأمر إلى نطاق التطبيق على ظروف عصره ، وتراث السياسة والحكم عند العرب والمسلمين ، ولقد سبق وأشرنا إلى ملاحظته الذكية على تقسيمات أرسطو لأنواع السياسات ، وكيف أبصر ابن رشد أن التفاعل والعلاقات الجدلية والتداخل بين الأنظمة والأنواع المختلفة هو سمة السياسة فى

(١) تلخيص الخطابة ص ١٣٥ ـ ١٤٠ .

عصره وطابع الأنظمة التى أبصرها وتمثلها فى ذلك الحين.

وإذا كان أبو الوليد قد عاش فى مجتمع تميز بنفوذ للفقهاء المحافظين غير قليل ، وباستبداد لقادة الجند ، مهدت له ودعمت من أركانه الصراعات المسلحة الدائمة التى كانت قائمة بين العرب فى الأندلس وبين أعدائهم فى شمال البلاد ، فإنه قد تحدث عن الأضرار السياسية لهذين العنصرين ، « طغيان الكهنة » ، و « طغيان الجند » واستبدادهم وتعديهم الحدود التى فى إطارها يؤدون للوطن ماعليهم من واجبات ، فهو يتحدث عن أن « طغيان الكهنة هو أسوأ طغيان » وعن أن للجيش اختصاصات محددة يجب أن لا ينحرف عنها أو يتعداها ، إذ « ليس على الجيش واجب غير السهر على حرس الأمة » ، فإذا ما تعدى ذلك ، وتنكر لمسؤولياته المقدسة ، واستبد باقتصاديات البلاد ، وأقطعه السلاطين الأرض والقرى ، قال ابن رشد « وتعد إقطاعات الجيش آفة الدول » ، ثم لخص هذه الحالة من الخلل فى المجتمع بكلمته القاسية عندما قال : « وما يحدث لو أكلت كلاب الراعى غنمه »؟!.

أما النموذج الجيد من أنظمة الحكم والسياسة التى يحبذها ابن رشد ويمنحها إعجابه ، فهو النظام الشورى الذى أقامه العرب المسلمون فى شبه الجزيرة العربية قبل أن تسيطر قوانين الوراثة الأموية على معالم التجربة الإسلامية الثورية البكر ، فهو يقول : « وتعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون » ، ثم يدين الحكم المطلق والانقلابات التى جاء بها النظام الأموى بقوله : « وقد أفسد معاوية هذا المثل الأعلى الرائع بإقامته حكم بنى أمية المطلق ، وفتح تاريخ الانقلابات التى لم تخرج جزيرتنا من نطاقها »[1] .

* بل إن المحنة الفكرية والاجتماعية والشخصية التى تعرض لها ابن رشد من قبل السلطان فى سنة ٥٩١هـ ــ ١١٩٥م ، والتى نفى فيها من العاصمة ، وأحرقت كتبه ، وحرم على الناس ، أثناءها ، دراسة الفلسفة ، لتعد هى الأخرى دليلاً جيد البرهنة على مكانته فى عالم السياسة ، لا كمفكر فقط ، بل وكقطب من أقطاب النشاط العملى لهذا اللون من ألوان اهتمامات الناس ونشاطاتهم.

فهو قد كان يومئذ المفكر الكبير صاحب النفوذ فى بلاط السلطان ، والذى عهدت إليه الدولة منذ سنة ٥٦٤هـ ــ ١١٦٩م بإنجاز أكبر مشروع فكرى عرفه عصره ، وهو التفسير والتلخيص والتقديم لآثار أرسطو ، ووضعها بين يدى حضارة العرب المسلمين.

---

(١) ارنست رينان (ابن رشد والرشدية) ص ١٧٠ ، ١٧١ ترجمة عادل زعيتر. ط. القاهرة سنة ١٩٥٧ م.

وهو الذى قيل « إن من أسباب نكبته هذه اختصاصه » بأبى يحيى « أخى المنصور ، والى قرطبة »[1] أى أنه كان صاحب وجهة نظر ، وجزءاً من تيار سياسى يعمل على نقل السلطة من المنصور إلى أخيه أبى يحيى ، ومن ثم علماً من أعلام أحد الأحزاب السياسية المتصارعة على السلطة والسلطان .

وهو الذى كان يتحدث إلى السلطان بثقة وكبرياء مستمدين من مكانته الفكرية ، وعندما يناديه يقول له يا أخى ، ويسميه أحياناً : « ملك البربر » مما أحقد عليه السلطان ، لإغفاله « مايتعاطاه خدمة الملوك ومتحيلو الكتاب من الإطراء والتقريظ وما جانس هذه الطرق » ولأنه لم يكن ممن « عرف زمانه فَمَانَه ، وميز مكانه فكانه ! »[2] ، كما يقولون .

بل إن توقيت وقوع هذه المحنة ليعد كذلك دليلاً على اشتغال أبى الوليد بأمر السياسة العملية فى مجتمعه ، فهى قد حدثت من جانب سلطان لايعادى علوم القدماء وصناعة الحكمة ، ولكنه كان ذاهباً لقتال الأعداء فى شمال البلاد ، ومن ثم كان فى حاجة إلى استرضاء حزب « الفقهاء النصوصيين » وهو حزب كانت له مواقع فكرية ذات صلة وثيقة بمواقف السياسة والإدارة والمصالح والصراعات التى تحفل بها البلاد فى ذلك الحين ، أما رفع هذه المحنة ورد الاعتبار لابن رشد ، فلقد حدث بعد عودة « المنصور » إلى مراكش من رحلة القتال هذه ، وعند ذلك ألغيت مراسيم المحنة وعادت لابن رشد حظوته ومكانته فى البلاد من جديد[3] .

وإذا كان فى ذلك الدليل ، كل الدليل على أن ابن رشد قد كان صاحب موقف سياسى ، سواء فى مجال النظرية أو التطبيق ، فى الصراع الداخلى بمجتمعه فى بلاد المغرب والأندلس ، فإن مجموع آراء هذا الفيلسوف الكبير ، ومذهبه المتبلور فى مختلف الفروع الفكرية التى انتج فيها ، لتمثل موقفاً سياسياً متعلقاً بصراع الحضارات الذى شهده عصره ، وعلى أرض الأندلس بالذات ، فالحضارة العربية الإسلامية ، بأفقها المستنير وطابعها العقلانى وروحها الواقعية ، كانت تخوض صراعاً بلغ حد امتشاق الحسام ضد بقايا التخلف والرجعية وضيق الأفق التى كانت تمثلها الرجعية الكنسية فى أوروبا ، صاحبة محاكم التفتيش وحرق العلماء وتحريم الطب ، ومنع النوافذ الفكرية من الانفتاح على مختلف تيارات الحياة ، ولقد كان ابن رشد

(١) المرجع السابق . ص ٤٣٨ (نقلا عن سيرة ابن رشد التى كتبها الانصارى) .
(٢) المعجب فى تلخيص اخبار المغرب . ص ٣٨٤ .
(٣) ابن رشد والرشدية . ص ٣٨ .

صاحب موقف محدد وواضح من هذا الصراع ، فلقد وقف إلى جانب الحضارة العربية الإسلامية العقلانية الواقعية ، ضد الكهنوت والتخلف ، وزود ترسانة الفكر العربي الإسلامي بالعديد من الأسلحة فى هذا الصراع .

وإن مقارنة بسيطة بين موقفه هذا ، وموقف فيلسوف متصوف كبير ، ومعاصر له كمحيي الدين بن عربى (٥٦٠ ــ ٦٣٨هـ ١١٦٥ ــ ١٢٤٠م) الذى وقف من الأديان والحضارات والصراعات موقفاً لا أحسبه ، فى النهاية ، إلا مميعاً لمعالم هذه الصراعات بين ما هو متقدم وما هو رجعى ، والذى يلخص مذهبه فى ذلك بقوله :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي ... إذا لم يكن دينى إلى دينه دانى
وقد صار قلبى قابلاً كل صورة ... فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ... ركائبه فالحب دينى وإيمانى

كما يقول :

عقد الخلائق فى الالة عقائدا ... وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه[1]

ولا نحسب الباحث ، رغم إعجابه وإعجابنا بشعر ابن عربى ، إلا واجداً فى موقفه هذا ، الذى يقبل كل شيء وكل عقيدة وكل موقف ، موقفاً يطمس معالم التيارات والمعسكرات التى كانت تتصارع فى شبه الجزيرة الأيبيرية ــ « الأندلس » ــ فى ذلك الحين .. وهو موقف متخلف ، ساقت ابن عربى إليه أرضية « الذوق » و « الشهود » التى وقف عليها كمتصوف عملاق ، بينما قاد العقل ، أداة الفيلسوف الأولى ، ابن رشد إلى موقف محدد وواضح المعالم ، إلى جانب كل ماهو متقدم وخيِّر فى هذه الصراعات .. وهو موقف حضارى وثيق الصلة بالسياسة إلى حد كبير ..

(جـ) موقفه من الحرية :

وقبل ابن رشد كان هناك فى الفكر العربى الإسلامى تياران أساسيان أصيلان ، فيما يتعلق بمشكلة الحرية الإنسانية : تيار « الاختيار » الذى يقر للانسان بحريته ، ويراه صانع أعماله وحياته وتاريخه ، والمسؤول الأول والأخير عن تبعات كل ذلك ، ويمثله فى المدارس

---

(١) ابن عربى (فصوص الحكم) . ص ٢٨٩ . تحقيق ودراسة : د . أبوالعلا عفيفى ط . القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

الفكرية : المعتزلة ، أصحاب العدل والتوحيد ، والثانى : تيار « الجبر » ، الذى يجرد الإنسان من قدرته على الاختيار والفعل وينسب أفعاله إلى الله . ولقد كان هذا التيار « الجبرى » تتوزعه مدرستان ، تغالى إحداهما فى الجبر ، فترى الإنسان كالريشة المعلقة فى مهب الريح ، لاحيلة لها فى الميل فى أى اتجاه من الاتجاهات ، وتخفف المدرسة الجبرية الثانية من صياغتها للقضية . فتنسب للإنسان فعلاً على سبيل المجاز ، وتنسب حقيقة هذا الفعل إلى الله ، وتسمى نصيب الإنسان فى ذلك (بالكسب) ، ولكن تتبع المعتزلة لحجج هذه المدرسة « الجبرية المتوسطة » ، وإثباتهم أن « الكسب » هو لفظ لا معنى له ، ولا حقيقة لوجوده فى هذا المقام ، قد أكد أن أرض الجبرية واحدة ، وموقفهم فى النهاية واحد ، وأن الأشاعرة ، وهم جبرية متوسطة وكذلك غلاة الجبرية ، يجمعهم جميعاً موقف معاد لحرية الإنسان ، ونابع من إنكارهم فعالية الأسباب ، وعلاقة المسببات بالأسباب[1] .

وإذا كان ابن رشد قد هاجم المجبرة عموماً ، وأفرد لتنفيذ حجج الإمام الغزالى كتاباً مستقلاً ، وهو من أئمة الأشاعرة ، فإن موقفه من قضية الحرية لم يكن فى إطار مدرسة الاعتزال كما حددته هذه المدرسة خلال عدة قرون ، فلقد اختلف معهم ابن رشد ، جزئياً ، فى هذا الموضوع .

فنحن نجده يفرق مابين « الإرادة » المنبعثة من داخل الإنسان ، والصادرة عن شوق للفعل أو الترك ، نابع من تخيل أمر ما أو تصديقه ، وبين تحقيق هذه الإرادة فى الواقع والتطبيق ، فالإنسان حر مختار فى الإرادة ، أما تطبيق الإرادة وفعل المراد فهو محكوم بما يحيط بالفاعل من ظروف موضوعية وحقائق مادية فى الحياة[2] .

بل إن هذه الإرادة المنبعثة من الداخل قد رآها ابن رشد ثمرة لعاملين : أحدهما داخلى مرتبط بالتكوين الذاتى للإنسان ، والثانى انعكاس للظروف الخارجية المحيطة بالإنسان المريد[3] .

وإذا كانت هذه « القيود » و « الإلزامات » التى رآها ابن رشد مثقلة لإرادة الإنسان الحر المختار ، إنما ترجع أساسًا للوزن الذى أعطاه للظروف الموضوعية المحيطة بالإنسان المريد ، وإلى

---

(١) انظر فى تفصيلات هذه القضايا ، وآراء الفرق فيها كتابنا (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ سنة ١٩٧٢ م .

(٢) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٢٢٢ ـ ٢٣٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٦ .

إيمان ابن رشد المطلق بالعلاقة القائمة بين الأسباب والمسببات ، فإنه لا يمكن أن نتوهم أن موقفه هذا « يقترب من حل الأشاعرة » لهذه القضية ، وأن نظرته هذه « تقترب من نظرة الأشعرى والغزالى »[1] ، كما تصور ذلك بعض الدارسين ، لأن « القيود » التى أبصرها ابن رشد على حرية الإنسان إنما تنبع من إبصاره لفعاليات الظروف الموضوعية على تصرفاته ، وعلاقة الأسباب بالمسببات ، بينما « إلغاء » الأشاعرة ، عمليًا ، لحرية الإنسان ، نابع من إنكارهم فعاليات الأسباب وعلاقاتها بالمسببات ، فهما على طرفى نقيض .

ولعل الذى زحزح ابن رشد جزئيًا ، عن أرض المعتزلة ، بصدد هذه القضية الهامة ، إنما هو الوزن الكبير ، نسبيًا ، الذى أعطاه للظروف المحيطة بالإنسان ، على حساب حرية هذا الإنسان وقدرته على الفعل والاختيار ، وهو الذى قرّبه كثيرًا من أصحاب « الحتمية فى الطبيعة »[2] .

فهو لم يكن معتزليًا تمامًا ، وإن كنت اعتقد أن شقة الخلاف بينهم وبينه فى هذا الباب من الممكن أن تضيق جدًا بعد دراسة مقارنة ما بين « الأسباب الموضوعية » المؤثرة على حرية الإنسان ، عند ابن رشد ، وما بين « الألطاف » الإلهية عند مدرسة الاعتزال[3] كما أن ابن رشد قد رفض الموقف الأشعرى بكل إصرار ، عندما رأى أن « الإنسان ليس مختارًا مطلقًا ، ولا مقدرًا عليه مطلقًا ، أى أن الاختيار تام غير مقيد فى النفس ، وإنما هو محدد بقدر الأحوال الخارجية ، وتكون العلة الفاعلة لأعمالنا فى أنفسنا ، ولكن العلة الموجبة خارجة عنا[4] ، وهو موقف متميز ، وإضافة من إضافات ابن رشد إلى فكرنا السياسى الذى أغناه بكثير من الاجتهادات .

(د) موقفه من المرأة :

أما عن موقفه من المرأة ، ومن رأى المجتمع فيها ، ونظرة الرجل إليها ، وقضية تحررها من القيود التى تراكمت على فعاليتها وضميرها بمرور القرون والحضارات ، فإنه موقف بالغ درجة قصوى من العمق والنضوج .

---

(١) عبده الحلو (ابن رشد فيلسوف المغرب) ـ ص ٨١ ، ٨٢ ، ط . بيروت سنة ١٩٦٠ م .

(٢) مناهج الأدلة فى عقائد الملة ص ٢٢٦ .

(٣) القاضى عبدالجبار بن أحمد الهمذانى (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) جـ١٣ تحقيق د . أبو العلا عفيفى . ط . القاهرة .

(٤) ابن رشد والرشدية ص ١٦٩ .

فهو يفرق ما بين الاختلافات « الطبيعية » وما بين الاختلاف فى « الدرجة » بين من يتفقون فى « الطبيعة الواحدة » ، ويرى أن للإنسان ، رجلاً كان أو امرأة ، « طبيعة واحدة » ، وأن الاختلاف بينهما إنما هو فى « الدرجة » فقط ، وأنه إذا كانت هذه الاختلافات فى « الدرجة » قد جعلت للرجل امتيازًا فى بعض المجالات فإنها قد جعلت للمرأة ميزات تفوقت بها عليه فى أنحاء أخرى ، وذلك عندما يقول : « وتختلف النساء عن الرجال درجة لا طبيعة ، وهن أهل لكل ما يفعل الرجال من حرب وفلسفة .. الخ .. الخ .. ولكن على درجة دون درجتهم ، وهن يفقنهم أحيانًا كما فى الموسيقى »[1] .

أما عن الأوضاع المزرية التى وصلت إليها المرأة فى عصره الإقطاعى ، فإنه يرى أن سببها ميراث حالة من العبودية دامت قرونًا طويلة ، وهى حالة اجتماعية ، ومن ثم فإن تغيرها هو أمر ممكن ، بل إن ابن رشد يدعونا إلى هذا التغيير عندما ينبه على أن وضع المرأة هذا إنما هو سبب فى « البؤس الذى يلتهم مدننا » بسبب كثرة النساء العاجزات عن الإسهام فى الحضارة بما يمكن أن يكون لديهن من قدرات وإمكانيات ، وليس هذا فحسب ، بل لقد تحولن إلى عبء على كد الرجال وكسبهم . وهو فى هذا الباب يقول : « لا تدعنا حالنا الاجتماعية نبصر كل ما يوجد فى إمكانيات المرأة . ويظهر أنهن لم يخلقن لغير الولادة وإرضاع الأولاد ، وقد قضت هذه الحال من العبودية فيهن على قدرة القيام بجلائل الأعمال ، ولذا فإننا لا نرى بيننا امرأة مزينة بفضائل خلقية ، وتمر حياتهن كما تمر حياة النباتات ، وهن فى كفالة أزواجهن أنفسهم ، ومن هنا أيضًا أتى البؤس الذى يلتهم مدننا ، وذلك أن عدد النساء فيها ضعف عدد الرجال ، ولا يستطعن كسب الحاجى بعملهن »[2] .

وهذا موقف من أعمق المواقف الفكرية التى تناولت قضية المرأة وتحريرها منذ عدة قرون وربطتها بالإنتاج والاقتصاد ، وهو دليل على شمول الموقف الرشدى لأنحاء كثيرة من المجتمع ، وإسهامه إسهامات هامة فى محاولات التغيير والتقويم والإصلاح لحياة الناس ومجتمعهم فى ذلك الحين .

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧١ (والنص منقول عن « طبيعيات » ابن رشد « ص ٥٠١ ») .

٤ ـ ابن رشد بين الشرق والغرب :

فى الصراع الفكرى المرير الذى شهدته العصور الوسطى بين الرجعية الكنسية فى أوروبا وبين الاتجاه العقلانى الناضج فى البحث والتفكير، كانت حملات الرجعية لا تفتأ تنصب وتوجه ضد ابن رشد وآرائه ، باعتباره الروح التى بعث من خلالها أرسطو ، وصاحب الإضافات الخلاقة التى تمجد العقل وتستنكر الخرافة وتعلى من قدر الإنسان .

وعندما سادت العالم العربى والإسلامى روح التعصب التركى وضيق الأفق العثمانى أخذت الدوائر الفكرية الرسمية من ابن رشد نفس الموقف ، وامتدت على طول الجبهة الفكرية العالمية خطوط المواجهة ما بين فلسفة أبى الوليد العقلية وبين الرجعيين ورجال الكهنوت والشعوذة والخرافات .

وليس غريبًا أن يكون كتاب (خنجر الإيمان) الذى ألفه « ريمون المرتينى » ضد الإسلام ونظراته العقلية ، وضد العروبة وحضارتها ، ولا سيما نظريات ابن رشد ، تكاد براهينه كلها أن تكون « مقتبسة من الغزالى ، وذلك لقوله : أنه يحسن تفنيد الفلاسفة بفيلسوف »[١] .

وليس غريبًا أن تقف « باريس » و « الآستانة » لعدة قرون نفس الموقف من مؤلفات ابن رشد وآرائه ونظرياته ، فتقف الأولى متزعمة الحملة ضد أبى الوليد :

« فيحرم مجلس أساتذة دراسات اللاهوت المسيحى فى سنة ١٢٦٩ م برئاسة « اتيان تانبيه » على الناس ثلاث عشرة قضية ، جميعها من قضايا فلسفة ابن رشد[٢] .

« ويشهد نفس القرن إحراق كتبه وتحريم تدريس آثاره العقلية فى جامعة باريس[٣] .

« وتتزعم حملة من الهجوم على ابن رشد وفلسفته بواسطة اللوحات « الفنية » التى أخذت تشهدها الكنائس ، و « يبدعها الفنانون » مثل لوحة « اندره أركانيا » سنة ١٣٣٥ م ، ولوحة « بوفلماكو » ، ولوحة « فرنسسكو تريني » سنة ١٣٤٠ م وغيرهم من الرسامين[٤] .

« ويمر قرن من الزمان (١٤٨٠ ـ ١٥٨٠ م) فلا تطبع فيه باريس لابن رشد سوى كتاب

---

(١) المرجع السابق . ص ٢٥٨ .

(٢) المرجع السابق . ص ٢٦٧ . ٢٦٨ .

(٣) ابن رشد فيلسوف المغرب ص ٨٧ .

(٤) ابن رشد والرشدية ص ٣١١ ـ ٣١٦ .

واحد ، بينما تطبع « ليون » وحدها أعماله الكاملة خمس طبعات خلال ثمانية عشر عامًا (١٥٢٤ - ١٥٤٢ م) .

فإذا جاء دور « الآستانة » ، عاصمة آل عثمان ، وجدناها لا تعرف ابن رشد ولا تحفل به ، ولا ترى فيه محافلها الفكرية ما يستحق الدرس أو الذكر أو التنويه :

* فهى تصنع معه ما صنعه « ابن خلكان » و « الصفدى » و « عبد اللطيف البغدادى » عندما أغفلوه وتحاشوا ذكره فى تآليفهم عن عظماء رجال الإسلام .

* وهى لا تطبع له كتابًا واحدًا خلال قرون عدة تربعت فيها على قلب الزعامة للعرب والمسلمين .

* فاذا ما أرخ مؤرخها الفذ « حاجى خليفة » للفكر العربى الإسلامى فى « بيبليو جرافيته » القيمة (كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون) لم نجد ذكر ابن رشد إلا بطريق العرض فى موضعين :

(أ) عندما جاء ذكر أرجوزة « ابن سينا » فى الطب ، قال : إن ابن رشد شرحها .

(ب) وعندما عرض لكتاب الغزالى (تهافت الفلاسفة) تحدث عنه فى ١٣٢ سطرا ، وأشار إلى رد ابن رشد عليه فى (تهافت التهافت) فى ستة أسطر فقط لا غير[١] .

وليس ذلك بالغريب على « باريس » مهد النشاط الكنسى المعادى للحضارة العربية والمؤجج لنار الحروب الصليبية - ولا هو بالغريب على عاصمة التخلف الفكرى التى حكم منها العثمانيون .

وكما رأينا الحملات الشديدة القسوة والاتهامات الباطلة التى وجهتها الأوساط الرجعية الكنسية فى أوروبا ضد فلسفة ابن رشد ، فإننا نجد نفس النغمات ترددها أوساط شرقية ، بصرف النظر عن اختلاف المذاهب والحضارات ، فيرى البعض فيه منكرًا لعالم ما بعد الموت وما فيه من ثواب وعقاب ، كما يرى فيه البعض « أبعد فلاسفة العرب عن الإسلام بعد أبى العلاء »[٢] ومنهم من رأى فيه فيلسوفًا ماديًا ملحدًا منكرًا لكل الأديان[٣] .

ولكن ابن رشد قد وقفت إلى جواره ، ودافعت عنه وعن فلسفته قوى كثيرة آمنت بالعقل

---

(١) كشف الظنون جـ ١ ، ص ٦٣ ، ٥٠٩ - ٥١٣ .

(٢) الأب يوحنا قمر (ابن رشد) جـ ٢ ، ص ٢٢ ، ٣١ ط. بيروت .

(٣) فرح أنطون (ابن رشد وفلسفته) ط. الاسكندرية سنة ١٩٠٣ م .

وناضلت من أجل سيادة معاييره ومعطياته ، سواء فى أوروبا أو فى بلاد العرب المسلمين .

ففى كثير من المدن الأوروبية طبعت أعمال ابن رشد ، وخاصة شروحه على أرسطو ، طبعات كثيرة ومتعددة ، لم تشهد العربية ما يقاربها أو يدانيها بالنسبة لهذه المؤلفات .

وفى قلب المجتمعات الأوروبية قامت ونمت تلك الحركة الفكرية التى بذرت بذور عصر النهضة ، والتى صارعت فكريات العصور الوسطى ، وهى الحركة التى اتخذت من أبى الوليد قائدًا لها ـ حينا ، وستارا لفكرها حينا آخر ـ ، والتى عرفت باسم «الرشديين اللاتين» ، والتى نسبت حتى آراءها الخاصة فى بعض الأحيان ، لمذهب أبى الوليد .

بل إننا نجد الحركة الدينية التى مثلتها « المدرسة الفرنسسكانية » ، والتى وقفت فى الطرف الآخر من « الحركة الدمينيكانية » ، نجدها تتبنى الفلسفة العربية وتحتضن الكثير من قضايا ابن رشد ، وتُنازِل فى سبيل ذلك « غليوم الأفرنى » و « البرت الكبير» (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠ م) والقديس « توما الأكوينى » (١٢٢٥ ـ ١٣٧٤ م) وغيرهم من متكلمى اللاهوت المسيحى فى القرن الثالث عشر الميلادى ، وهى ـ وذلك هو الأهم ـ قد عكست فى نشاطها العملى روح الحضارة العربية ، فارتبطت بأصول شعبية ، ونمت فى صفوفها الأفكار « الديموقراطية » وعلاقات « الإخاء والمساواة » ، واهتمت بجماهير الفقراء والمستضعفين ، مما يعطى الصراع بين أنصار ابن رشد وخصومه أبعادًا اجتماعية تحتاج إلى مزيد من الدراسة والاستيعاب .

وعلى الجبهة العربية الإسلامية ، نجد سنوات عصر البعث والإحياء فى القرن التاسع عشر ، تشهد عودة اسم أبى الوليد ابن رشد وبعض كتبه إلى مجرى الفكر العربى الإسلامى .

كما نجد تعاطف جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ ـ ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧ م) مع فلسفته وملاحظاته الذكية عن دوره فى الفكر العربى الإسلامى[1] ، ومعه ومن بعده يقف نفس الموقف ، وبجلاء أوضح ، الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ ـ ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ ـ ١٩٠٥ م) فى دفاعه عن أبى الوليد[2] .

إلا أن الإنصاف والموضوعية ، وتبعتها التى يحملها ضمير المثقف العربى ، لا يمكن أن

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ص ١٠٥ دراسة وتقديم د . محمد عمارة . ط . القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

(٢) مجلة (المنار) سنة ١٩٠٣ م . سلسلة مقالات الشيخ محمد عبده التى رد بها على فرح أنطون حول فلسفة ابن رشد . ولقد نشرناها ضمن (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) طبعة بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ سنة ٧٢ ـ ٧٣ .

تجعلنا نستشعر الرضى عن أنفسنا قبل أن نرى الأعمال الكاملة لابن رشد فى المكتبة العربية وبين يدى مفكرينا ومثقفينا ، تذكى فيهم الروح العقلى ، وتنمى فيهم التيار العلمى ، وتستحث خطاهم إلى ارتياد المجهول واقتحام المناطق الفكرية البكرواستخراج المجهول من المعلوم ، ذلك لأن الدور الذى مثلته أفكار ابن رشد ، والعبء الذى نهضت به فى عصر الإحياء الأوربى لازلنا فى انتظار إتاحة الفرصة لابن رشد كى يقوم به فى حضارتنا المعاصرة حتى الآن .

وقديمًا ، عندما أخذت أوروبا تتحسس خطاها نحو عصر النهضة ، اتخذت من ابن رشد قائدًا وإمامًا إلى تراثها اليونانى ، حتى إذا ما أخذت فى النضج وأحست بالاستقلال الفكرى والحضارى تخطت ابن رشد وشروحه على أرسطو ، وعادت تغترف من المنابع الأصيلة لليونان والإغريق ، وبشكل مباشر ، دون ما واسطة من العرب والمسلمين ، ووجدنا من يكتب فى القرن السادس عشر ، فى تقديمه لأعمال ابن رشد ، قائلاً : «كان أجدادنا لا يجدون أمرًا بارعًا فى الفلسفة أو الطب إلا والعرب مصدره ، أما جيلنا فيدوس على علم العرب ، ولا يعجب بغير ما يستخرج من كنوز اليونان ، وهو لا يريد غير اليونان أساتذة فى الطب والفلسفة والبرهنة »[1] .

وعلى الرغم من أن كاتب هذه الكلمات إنما كان ينتقد ذلك الغلو فى التعلق المباشر باليونان ، إلا أنه قد عكس لنا صنيع ذلك الجيل من الأوربيين .

ونحن اليوم لا نريد أن ندوس علم أوروبا ، ولا أن نرفض ما فى حضارتها من جوانب إيجابية متقدمة وعملاقة ، ولا أن نتعصب لتراثنا تعصبًا أعمى ، يلهينا عن نقده وفرزه ، والتمييز ما بين الطيب وغير الطيب من صفحاته وكنوزه ، وإنما الذى نريده هو أن نصل عصر بعثنا وإحيائنا الراهن بعصر حضارتنا الذهبى ، والذى كان ابن رشد كوكبًا من ألمع كواكبه ، وعلمًا من أكثر أعلامه وضوحًا وجلاء وتأثيرًا فى عقل الإنسانية جمعاء ، لأن ذلك هو الضمان لثبات خطانا على الدرب ، ولصنع « النكهة الخاصة » بحضارتنا ، ولجعل الجماهير العربية تواكب فكرنا العلمى والفلسفى الذى لابد لمثقفينا ومفكرينا من إشاعته فى صفوف الجماهير[2] .

* * *

(١) ابن رشد والرشدية ص ٣٩١ (والكلمات لتوما جيونتا) سنة ١٥٥٢ م .

(٢) انظر القائمة التى أحصينا فيها آثار ابن رشد فى نهاية كتابنا (المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد) وكذلك دراستنا عن (الموقف من التراث العقلانى لابن رشد) مجلة (الكاتب) عدد أغسطس سنة ١٩٧٣ م .

- ١٢ -

العز بن عبد السلام

[٥٧٧ - ٦٦٠ هـ ١١٨١ - ١٢٦٢ م]

ضد الخرافة والظلم والجمود

حياته فى سطور :

- هو : أبو محمد عزالدين بن عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبى القاسم بن حسن بن محمد بن مهذب السلمى .
- ولد بدمشق فى سنة ٥٧٧ هـ (١١٨١ م) وتوفى بالقاهرة فى العاشر من جمادى الأولى سنة ٦٦٠ هـ (١٢٦٢ م) فامتدت حياته من عصر صلاح الدين الأيوبى حتى مضى سنة ونصف على حكم الظاهر بيبرس البندقدارى فى دولة المماليك .
- كان شافعى المذهب الفقهى ، أشعرى المذهب الكلامى ، ولقد درس الفقه على الإمام « فخر الدين بن عساكر » ، وقرأ الأصول على « الآمدى » ، وسمع الحديث من مجموعة من العلماء المحدثين ، منهم الحافظ « أبو محمد القاسم بن الحافظ الكبير أبى القاسم بن عساكر » ، وشيخ الشيوخ « عبد اللطيف بن إسماعيل بن أبى سعد البغدادى » ، وعمر بن محمد بن طبرزد ، وحنبل بن عبد الله الرصافى ، والقاضى عبد الصمد بن محمد الحرستانى ، كما حضر على بركات بن إبراهيم الخشوعى ، والشيخ المتصوف شهاب الدين السهروردى .
- وأخذ عنه العلم وتتلمذ عليه كوكبة من علماء عصره ، منهم شيخ الإسلام ابن دقيق العيد ، والإمام علاء الدين أبو الحسن الباجى ، والشيخ تاج الدين بن الفركاح ، والحافظ أبو محمد الدمياطى ، والحافظ أبو بكر محمد بن يوسف بن مسرى ، والعلامة أحمد أبو العباسى الدشناوى ، والعلامة أبو محمد هبةالله القفطى ، والعلامة أحمد بن إدريس القرافى .
- هاجر من الشام إلى مصر سنة ٦٣٩ هـ ١٢٤١ م بسبب مناهضته للسلطان « الصالح إسماعيل » ، الذى تعاون مع الصليبيين ضد مصر وسلطانها « الصالح نجم الدين أيوب » .

- كان أبرز علماء عصره ، وأشهر من تصدى للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى زمانه ، ولقب بألقاب عدة من أشهرها لقب « شيخ الإسلام » ولقب « سلطان العلماء » ، وقيل عنه إنه كان أفقه من الإمام الغزالى .
- اشتغل بتدريس الفقه والعلوم الإسلامية فى « الزاوية الغزالية » بدمشق ، وتولى الخطابة والإمامة بالجامع الأموى بها ، وذلك إلى جانب قيامه بمنصب مفتى الشام ، وفى مصر بعد هجرته إليها تولى التدريس لفقه الشافعى بالمدرسة الصالحية التى أنشئت بين القصرين سنة ٦٣٩ هـ ، وتولى منصب الإفتاء بمصر ، إذ تنازل له عنه الشيخ عبد العظيم المنذرى ، وقال : « كنا نفتى قبل حضور الشيخ عز الدين ، وأما بعد حضوره فمنصب الفتيا متعين فيه » ، كما تولى مناصب الخطابة والإمامة بجامع عمرو بن العاص ، والقيام على عمارة المساجد بالدولة ، وقاضى القضاة بمصر والوجه القبلى فى ١٠ جمادى الأولى سنة ٦٣٩ هـ .
- إلى جانب مواقفه الوطنية والقومية كانت له مواقف اجتماعية تجلت فى عدد من المناسبات التى تعرضت فيها البلاد للغلاء أو الأزمات .. فنى دمشق ، مثلاً ، وقعت مرة أزمة شديدة « حتى صارت البساتين تباع بالثمن القليل ، فأعطته زوجته مصاغًا لها ، وقالت : اشترى لنا به بستانًا نصيّف به ، فأخذ ذلك المصاغ وباعه وتصدق بثمنه ، فقالت : يا سيدى ، اشتريت لنا ، قال : نعم ، بستانًا فى الجنة !! إنى وجدت الناس فى شدة فتصدقت بثمنه » .. كما كان داعية للمساواة بين العامة والحكام فى تحمل عبء الجهاد فى سبيل تحرير الوطن من التتار .
- وإلى جانب جرأته فى الحق ، وشدته فى معاملة الحكام ، كان شديدًا على نفسه فى تطبيق نفس المقاييس ، فلقد أفتى مرة بشىء ، ثم ظهر له أنه قد أخطأ فى فتياه ، فأخذ ينادى بنفسه على نفسه فى مصر والقاهرة ، فيقول : من أفتى له العز بن عبد السلام بكذا فلا يعمل به ، فإنه قد أخطأ ! ، وهو نوع من « النقد الذاتى » طبقه بأسلوب عصره ..
- لم تشغله مناصبه العديدة ، ونشاط حياته العملى عن العمل الفكرى ، فدخل فى معارك فكرية كثيرة وخصبة ضد فئة رجعية من الحنابلة بدمشق ، وضد شيخ دار الحديث الإمام أبى عمرو بن الصلاح ، وضد راعى الطريقة الحريرية الشيخ على الحريرى ، كما ترك العديد من المؤلفات والمصنفات منها :

(١) كتاب القواعد الكبرى	(٢) مختصر القواعد الكبرى .
(٣) كتاب مجاز القرآن .	(٤) مختصر مجاز القرآن .

(٥) شجرة المعارف.
(٦) كتاب الدلائل المتعلقة بالملائكة والنبيين والخلق.
(٧) التفسير.
(٨) الغاية فى اختصار النهاية.
(٩) مختصر صحيح مسلم.
(١٠) مختصر رعاية المحاسبى.
(١١) الإمام فى أدلة الأحكام.
(١٢) بيان أحوال الناس يوم القيامة.
(١٣) بداية السول فى تفضيل الرسول.
(١٤) الفرق بين الإيمان والإسلام.
(١٥) فوائد البلوى والمحن
(١٦) الجمع بين الحاوى والنهاية.
(١٧) الفتاوى الموصلية.
(١٨) الفتاوى المصرية.

* لعب دورًا هامًا فى تحقيق النصر على التتار فى «عين جالوت» ومن قبل ذلك على الصليبيين فى «دمياط» و «المنصورة».
* كان العز مرهوبًا من سلاطين عصره، مطاع الكلمة فيهم، وعندما مرت جنازته من تحت أسوار القلعة، وشاهد الملك الظاهر بيبرس الجماهير الغفيرة التى تشيع جثمانه قال لبعض خواصه: «اليوم استقر أمرى فى الملك!».. [1]

* * *

عصر جامد يضيق بالمحافظين :

كثيرًا ما يلح فى ذهن الباحث وصدره سؤال يتململ طالبًا الجواب: لماذا كان صلاح الدين الأيوبى، وهو البطل القومى الذى دفع عن العالم العربى الإسلامى أطول عملية من عمليات الغزو والاستعمار والاستيطان، لماذا كان هذا البطل الذى تخفق لذكريات انتصاراته قلوب الأمة العربية والشعوب الإسلامية، ويتغنى باسمه المناضلون العرب حتى فى عصرنا الحديث، والذى نال احترام الأعداء فى مواقف بطولية وإنسانية تغلب فيها على شهوات النفس فى الانتقام، لماذا كان هذا الرجل محافظ التفكير فيما يتعلق بشؤون الفكر والبحث والاعتقاد. ولماذا استمر هذا الطابع من بعده فى الدولة الأيوبية ودولة المماليك؟؟.

---

(١) راجع فى ذلك كله: طبقات الشافعية الكبرى، للسبكى جـ ٥ الطبعة الأولى بالقاهرة ص ٨٠، ١٠٥. وطبقات الشافعية، لأبى بكر بن هداية الله الحسينى الملقب بالمصنف. طبعة بغداد سنة ١٣٥٦ هـ. ص ٨٥، والنجوم الزاهرة لابن تغرى بردى جـ ٧. طبعة دار الكتب المصرية ص ٢٠٨، ومفتاح السعادة جـ ٢ لطاش كبرى زاده. طبعة الهند الأولى ص ٢١٢.

ألأنه كردى الأصل ؟ .. كلا ، فالحضارة العربية الإسلامية قد طوعت كل الأجناس والعروق بالنسبة للذين دانوا بها وارتضوها نمط حياة ومنهج تفكير ، ونحن نجد فى الفارابى (٨٧٤ ـ ٩٥٠ م ٢٦٠ ـ ٣٣٩ هـ) ، وهو من أصل تركى ، عقلاً أكثر تقدمًا من الغزالى (١٠٥٨ ـ ١١١١ م ٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ) الذى كان من أصل فارسى ، ومن سلالة شعب عريق الحضارة ، بما لا يسمح بالمقارنة بينه وبين الأتراك .

ألأنه من رجالات السيف الذين استهوتهم صناعة الحرب ؟ .. كلا ، ففى التاريخ العربى الإسلامى كثير وكثير جدًا من قادة الزنج والخوارج والمعتزلة الذين خاضوا غمار الحروب ، وبعضهم كانت حياته سلسلة متصلة من الهجوم والدفاع ، ومع ذلك كانت نظرتهم الفكرية وموقفهم الاعتقادى متقدمًا بالنسبة لعصرهم ، ومنحازًا إلى معطيات العقل والبرهان .

إذن ، لماذا كان صلاح الدين ، البطل القومى ، إنسانًا محافظًا فى تفكيره ؟ ، ولماذا كانت الدولة الأيوبية بأسرها صاحبة موقف منحاز للتيار المحافظ فى الفكر العربى الإسلامى ؟ ..

إن حقيقة هذا السبب ، وجواب هذا السؤال ، فى تقديرنا ، **إنما يكمن فى طيات ذلك الأثر الذى أحدثته الأخطار الصليبية فى الوطن العربى فى ذلك الحين** . ذلك لأن تجربة عالمنا العربى الإسلامى مع هذا الخطر الصليبى الذى استمر نحو قرنين من الزمان ، والذى تحول من خطر خارجى وافد من خارج المنطقة ، فى البداية ، إلى خطر داخلى أكثر فاعلية فى إمكانيات تدميره لعوامل وحدتنا وتقدمنا ، إن تجربة عالمنا العربى الإسلامى مع هذا الخطر قد أثبتت أن على نتائج صراعنا ضده تتوقف نوعية الإجابة على سؤال يتلخص فى كلمتين : **نكون ، أو لا نكون** ؟ .. ذلك لأن القوى الإقطاعية الأوروبية الباحثة وراء التوسع والاستعمار والاستيطان ، قد أرادت تصفية الحساب فى العالم العربى ، فسعت لذلك متحالفة مع بورجوازيات المدن التجارية الأوروبية الساعية للسيطرة على الطرق الشرقية للتجارة العالمية التقليدية ، مستعينين جميعًا بالرجعية الكنسية الكهنوتية التى زلزل الأرض من تحت أقدامها الفكر العربى التقدمى المستنير الذى عبر إليها البحر المتوسط وسلط إشعاعاته على أوكارها من خلال جامعات الأندلس ، وقذف فى صدورها بالفكر اليونانى المتطور بعد أن قبرت أصوله بحجة محاربة الوثنية ، فإذا بها تجد العرب قد بعثوا لها أرسطو وأفلاطون وغيرهما متقمصين للفارابى وابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧ م ـ ٣٧٠ ـ ٤٢٨ هـ) وابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨ م ٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ) ، وغيرهم من الذين عكروا عليها صفو الاستمتاع بالخرافات ، وهدوء قيادتها لموكب القطيع البشرى الذى سيطرت على مقدراته عدة قرون .

إن كل هذه القوى قد رأت فى الحروب الصليبية تكرارًا لزحف الإسكندر الأكبر على الشرق ، وكما كان زحفه هذا مدًا صد ثم طارد موجة الغزو الفارسى القديم تجاه الغرب ، فإنها قد رأت أن حملاتها الصليبية على بلاد العرب المسلمين إنما هى ثأر من تلك الفتوحات الإسلامية التى انتزعت من الروم مستعمراتهم ، وبنت فيها للعرب إمبراطورية واسعة الأرجاء .. ومن هنا كان إحساس العالم العربى تجاه هذه الحملات هو إحساس الكيان المهدد بخطر أن لا يكون ، بخطر الفناء والزوال بفعل الإبادة الجماعية التى كان يمارسها الصليبيون البرابرة فى المناطق التى احتلوها فى الشام ، وأقاموا فيها استعمارا استيطانيا لاتينيا .

....

وعندما يواجه مجتمع من المجتمعات خطر الإبادة والزوال ، فنادرًا ما يلجأ إلى العقل والمنطق والفلسفة والبحث فى العلوم الإلهية والإبداع فى الإنسانيات ، ونادرًا ما يتيح لكل هذه العلوم الجو الملائم لها كى تزدهر ، والحريات الواسعة كى تؤتى أشهى أنواع الثمار . وإذا جاز لنا أن نفكر اليوم فى مثل هذا الطريق ، طريق الحضارة ، وسيلة يلجأ إليها المجتمع الذى تحدق به الأخطار الكبار ، فما نظن أن فى عصورنا الوسطى من كان لديه الخيال الجامح كى يرى فى هذا الطريق السبيل الأمثل لمواجهة أخطار الصليبيين ، فلم يكن أمام العرب المسلمين سوى الجيوش والسلاح ، ومن ثم إسكات كل الأصوات حتى لا يتعكر الجو على صليل السيوف ووقع حوافر الجياد ، ومن ثم النظر بريبة وشك وحذر ، بل وعداء ، إلى كل الذين يريدون للعقل أن يفكر طويلاً وعميقًا وكثيرًا ، فضلاً عن أن يسود ! .

فإذا ما أضفنا إلى ذلك أن القوات الضاربة المسلحة لعالمنا العربى الإسلامى كانت قد أصيبت بداء الاعتماد الأساسى ، وأحيانًا الكلى ، على الجنود الغرباء المرتزقة ، الغرباء : عن روح الحضارة العربية الإسلامية العقلانية المتقدمة ، والمرتزقة : الذين لا يرون فى الوطن أكثر من إقطاع يتيح لهم الترف وقضاء الأوطار ، وأن ذلك قد ساد هذه الساحات منذ خلافة الخليفة العباسى المعتصم (٨٣٣ ـ ٨٤٢ م) ، ثم دعمت منه فى هذه المرحلة التى نتحدث عنها أن اليقظة التى بدأت تأخذ زمام المبادرة فى مواجهة الصليبيين قد جاءت على يد دولة « الأتابكة » فى الموصل ، **مما جعل للعنصر التركى فى هذه القوات الضاربة اليد العليا ، إذا وعينا كل ذلك أدركنا لماذا خلفت الدولة الأيوبية ، ومن بعدها المماليك ، أوسع حركة قامت بأعظم نشاط على الجبهة العسكرية ، فأحرزت العديد من الانتصارات ضد الصليبيين ، ولماذا صنعت أكبر قدر من السكون القاتل على الجبهة الفكرية ، فكتبت بذلك السيادة للمذهب السنى ـ فى صورته الجامدة المحافظة ـ الذى يكتفى بما هو ظاهر من النصوص ، دون أن يجتهد**

ليجهد العقل وملكاته فى التأويل لهذه النصوص ، فضلاً عن أن يبدأ التفكير والتفلسف من منطلق آخر غير منطلق النصوص !

ونحن ، وعيًا منا لمنطق ذلك العصر ، وإدراكًا منا لعمق الأخطار التى كانت تمثلها حملات الصليبيين وكياناتهم فى وطننا العربى ، لا نجد غرابة فى حدوث الذى حدث ولا فى الطابع الذى طبع عصر الأيوبيين والمماليك بالجمود الفكرى ، إلى حد كبير .. بل ما لنا نذهب بعيدًا ونرى أن هذا الطابع الفكرى هو فقط ثمرة أخطار الصليبيين ، أليست الدولة الأيوبية ذاتها ثمرة لهذه الأخطار ؟ لقد بدأت فى مصر جيشًا من « الغز » و « الأتراك » ، جاءوا وأقطعوا أرضها لأنفسهم كى يحموها من الصليبيين ! ، وعاشت حتى نهاية عهدها فى معارك شبه متصلة مع الصليبيين ، بدأت بانتصار أسد الدين شيركوه على جيش الصليبيين الذى جاء قاصدًا القاهرة سنة ٥٦٤ هـ ١١٦٨ م ، وانتصار صلاح الدين على أسطولهم الذى جاء دمياط سنة ٥٦٥ هـ ١١٦٩ ـ ١١٧٠ م ، وانتهت كذلك بانتصار أحرزته بواسطة المماليك على لويس التاسع ملك فرنسا سنة ٦٤٨ هـ ١٢٥٠ م فى المنصورة .

ولعله مما يعطينا ثقة أكثر فى صدق تحليلنا هذا ، ذلك العموم شبه المطلق الذى جعل هذه الحالة تنسحب على تاريخنا العربى الإسلامى قرونًا طويلة بعد العصر الأيوبى ، فخلال ما يقرب من نصف قرن (٦٥٦ ـ ٧٠٠ هـ ١٢٥٨ ـ ١٣٠٠ م) عرف العالم العربى ، إلى جانب الخطر الصليبى ، خطر المغول القادم من الشرق والشمال الشرقى ، والذى تحالف قادته حينًا من الدهر مع الصليبيين ، مما جعل الوضع فى العالم العربى يتطلب موجة جديدة وفتية من الفرسان والجنود لصد هذه الأخطار ، ولقد تمثلت هذه الموجة يومئذٍ فى دولة المماليك .. ونحن لا نغالى إذا قلنا : إن هذا المناخ الفكرى الشديد المحافظة إلى حد الجمود ، الذى بدأ دورته هذه مع الدولة الأيوبية ، قد ظل سائدًا ، على وجه الإجمال ، حتى دخول بلادنا العصر الحديث فى النصف الأول من القرن الماضى .

* * *

ولقد بلغ من شدة بروز هذه القسمات الجامدة والمحافظة . وسيادتها فى العصرين الأيوبى والمملوكى ذلك الضيق الذى استقبلت به هذه البيئة فكر العز بن عبد السلام ونشاطه العملى لتطبيق ما يعتنق من أفكار .. فالرجل لم يكن فيلسوفًا عقليًا حتى نلتمس الأعذار لضيق هذا المناخ الفكرى الإسلامى بفلسفته العقلية . ولم يكن مفكرًا يرى رأى المعتزلة حتى يقال إنه قد تناقض مع مجتمع تسوده فكرية « أهل السنة » و « أصحاب الحديث » .. ولم يكن من علماء

الشيعة الذين ناصبوا الدولة الأيوبية العداء منذ قيامها على أنقاض حكم الفاطميين .. لم يكن الرجل شيئًا من ذلك ، وإنما كان أشعريًا ، شافعيًا ، يفكر كما تفكر الأغلبية الساحقة من علماء ذلك العصر فى دولة بنى أيوب ودولة المماليك ...

فأن يكون الفكر الأشعرى ـ وهو محافظ بالقياس إلى فكر المعتزلة وفكر الفلاسفة ـ أن يكون هذا اللون الفكرى محل سخط البيئة الفكرية الأيوبية فى دمشق على عهد السلطان الأشرف بن الملك العادل الأيوبى ، وخليفته الصالح اسماعيل ، وأن يكون نطاق الحرية التى شهدتها القاهرة الأيوبية على عهد الصالح نجم الدين أيوب ـ بعد هجرة العز بن عبد السلام إليها مما يضيق هذا الضيق الشديد بهذا العالم الفقيه ، فذلك ما يؤكد صدق ما نذهب إليه ، من أن الجو الجامد فكريًا وعقائديًا كان هو الطابع الغالب والقسمة الأساسية ، إن لم تكن الوحيدة على عهد الأيوبيين .

ولقد دعم من قسمات الجمود هذه ، وتصاعد بدرجاتها ، وصول عدد من السلاطين إلى مقاعد الحكم دون أن يكون لهم مثل رصيد صلاح الدين فى الكفاح والجهاد ، فخلت حياتهم إلا من الاشتغال بدعم الفكر الرجعى والجمود فى التفكير . وزاد الطين بلة أن بعضهم ـ مثل الصالح إسماعيل ـ قد تعاون مع الصليبيين ضد مصر ، فلم يجد لنفسه مؤيدًا ومعينًا فى موقف الخيانة هذا إلا أكثر العناصر رجعية وجمودًا ... وهنا كانت قمة المأساة التى صارعها وناضل ضدها العز بن عبد السلام .

* * *

فى دمشق :

معركة ضد الجمود والاستبداد والخيانة :

ففى دمشق كان للعز بن عبد السلام شأن لا يدانيه شأن آخر عند تلاميذه وعارفى فضله ومريديه ، كما كان خطيبًا لجامع دمشق الكبير ، ومفتيًا للشام ، وحجة فى العلوم الشرعية يرجع إليها الجميع .. ولكن البيئة الفكرية الرجعية التى كان يعيش السلطان الأشرف فيها ، ويتنفس هواءها ، قد رأت فى هذا الفقيه الأشعرى خارجًا عن السنة وظاهر النصوص ، وكان فقهاء الحنابلة وأهل الظاهر ، والذين قصرت بهم مداركهم وملكاتهم عن إعمال العقل فى نصوص الدين وأعمال السلف ، هم الذين يحيطون بالسلطان ، ويمثلون بطانته الفكرية التى تلازمه وتشير عليه صباح مساء ، وكان الأشعرية ، وفكر أهل السنة التقليدى ، فى نظر هذه الفئة من

الحنابلة فكرًا متطرفًا يجب النضال ضده ، واضطهاد معتنقيه . وساعدهم السلطان فانتصروا على أهل السنة ، وعلت كلمتهم ، بحيث صاروا إذا خلوا بهم فى المواضع الخالية يسبونهم ويضربونهم ويذمونهم »[1] .

ومن بين الكتابات العديدة والمواقف الفكرية الخلافية التى وقعت ومثلت وثائق ذلك الصراع الفكرى بين العز بن عبد السلام وهذه الطائفة الجامدة من الحنابلة ، نلتقى بإحدى فتاوى العز التى لخص فيها آراءه الأشعرية فى عدد من مسائل الخلاف بينه وبين هؤلاء الخصوم . وهى فتوى دبر هؤلاء الخصوم أمر انتزاعها من العز ، بهدف عرضها على السلطان الأشرف ، حتى يثبتوا له صحة مزاعمهم واتهاماتهم لهذا العالم الجليل .. والرجل قد كتبها وهو يعلم بذلك التدبير ، ومن هنا تأتى أهميتها وأهمية القضايا الفكرية التى اشتملت عليها كأداة إدانة لهذه البيئة بالرجعية والجمود .

« فهذه الفئة من الحنابلة كانوا يرون ـ على عكس المعتزلة ـ أن القرآن قديم ، وأنه ليس بمخلوق ولا هو بكلام للرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ وكان العز ، وكل أهل السنة من الأشعرية ، يرون هذا الرأى . ولكن هذه الفئة المحيطة بالسلطان الأشرف كانت ترى أن « حروف كلمات القرآن وأصواتها » هى أيضًا قديمه ، من عند الله ، وأنها ليست فعلاً للإنسان الكاتب للقرآن أو القارئ لآياته ، وهذا ماخالفهم فيه العز بن عبد السلام ، عندما قال : إن الله سبحانه « يتكلم بكلام قديم أزلى ، ليس بحرف ولا صوت ، ولا يتصور فى كلامه أن ينقلب مدادًا فى الألواح والأوراق ، شكلاً ترمقه العيون والأحداق ، كما زعم أهل الحشو والنفاق ، بل الكتابة من أفعال العباد .. ومذهبنا أن كلام الله سبحانه قديم أزلى قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق ، كما لا تشبه ذاته ذات الخلق ، ولا يتصور فى شىء من صفاته أن تفارق ذاته ، إذ لو فارقته لصار ناقصًا .. وهو مع ذلك مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور مقروء بالألسنة ، وصفة الله القديمة ليست بمداد للكاتبين ولا ألفاظ للافظين .. ومن قال بأن الوصف القديم حالّ فى المصحف لزمه إذا احترق المصحف أن يقول بأن وصف الله القديم احترق ! . »[2]

ولكن هذا الموقف الأشعرى ، الذى يقف « على يمين » نظرية المعتزلة فى « خلق القرآن » لم يعجب فئة الحنابلة هذه ، ورأت فيه دليلاً على زندقة العز بن عبد السلام ! .

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جـ ٥ ، ص ٩٧ طبعة القاهرة الأولى .

(٢) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٨٦ ، ٩٤ ، ٨٩ .

« والموقف من الفعل الواقع من الإنسان .. هل هو فعله ، أم هو فعل لله خالصًا من دون الإنسان ؟ وعلاقة الأسباب بالمسببات هل هى قائمة ؟ أم غير موجودة ؟ ، هذه القضية كانت هى الأخرى محلاً للجدل بين العز بن عبد السلام وهؤلاء الخصوم .. والرجل قد وقف فيها نفس الموقف الأشعرى التقليدى المحافظ بالنسبة إلى موقف المعتزلة القائلين بالحرية والاختيار ... ولكن هذا الموقف كان فى نظر خصومه هرطقة يجب الكفاح ضدها ، لا لشىء إلا لأنه قد اعترف بوجود الأسباب ، وإن كان قد نسب التأثير لله دون هذه الأسباب ! ، وهو فى ذلك يتحدث عن هؤلاء الخصوم ، فيقول : « والعجب أنهم يذمون الأشعرى بقوله : إن الخبز لا يشبع ، والماء لا يروى ، والنار لا تحرق ، وهذا كلام أنزل الله معناه فى كتابه ، فإن الشبع والرى والإحراق حوادث انفرد الرب بخلقها ، فلم يخلق الخبز الشبع ، ولم يخلق الماء الرى ، ولم تخلق النار الإحراق ، وإن كانت أسبابًا فى ذلك ، فالخالق هو المسبب دون السبب ، كما قال تعالى : (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)[1] ، نفى أن يكون رسوله خالقًا للرمى وإن كان سببًا فيه ، وقد قال تعالى : (وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا)[2] ، فاقتطع الإضحاك والإبكاء والإماتة والإحياء عن أسبابها ، وأضافها إليه ، فكذلك اقتطع الأشعرى رحمه الله ، الشبع والرى والإحراق عن أسبابها وأضافها إلى خالقها ، لقوله تعالى : (خالق كل شىء)[3] ، وقوله : (هل من خالق غير الله)[4] .. »[5]

حتى هذا الموقف الفكرى التقليدى لم يعجب حاشية السلطان الأشرف فى بلاط دمشق الأيوبى فى ذلك الحين ..

« وهذه الفئة من الحنابلة كانت تقدم للذات الإلهية تصورًا « تجسيميًا تشبيهيًا » ، يبعد بهذه الذات كثيرًا عن فكر الإسلام فى التوحيد والتنزيه .. وعلى الرغم من أن تصور الأشعرية لهذه الذات ليس فى نقاء التنزيه الذى قدمه المعتزلة ، إلا أنه كان قريبًا منه بقدر ما هو بعيد عن التشبيه والتجسيم الذى نادى به خصوم العز بن عبد السلام ، ولقد أطلق العز عليهم اسم : « الحشوية » ، وهو الاسم الذى أطلقه عليهم من قبل المعتزلة والقائلون بالعدل والتوحيد ،

---

(١) الأنفال : ١٧ .

(٢) النجم : ٤٣ .

(٣) الأنعام : ١٠٢ ، الرعد : ١٦ ، الزمر : ٦٢ ، غافر : ٦٢ .

(٤) فاطر : ٣ .

(٥) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩١ .

فقال : إن « الحشوية المشبهة ، الذين يشبهون الله بخلقه ضربان : أحدهما لا يتحاشى من إظهار الحشو ، ويحسبون أنهم على شيء ، ألا إنهم هم الكاذبون ، والآخر يتستر بمذهب السلف لسحت يأكله أو حطام يأخذه .. ومذهب السلف إنما هو التوحيد والتنزيه دون التجسيم والتشبيه ، ولذلك جميع المبتدعة يزعمون أنهم على مذهب السلف .. ومن أنكر المنكرات التجسيم والتشبيه ومن أفضل المعروف التوحيد والتنزيه »[1] .

« والموقف من العقل ، كان هو الآخر أحد النقاط الهامة التى دار من حولها النقاش ، ووقع بسببها الخلاف بين العز بن عبد السلام وبين هؤلاء الخصوم .. فالرجل كان يرى أن مرجع الكثير من التخلف والجمود الذى عليه هؤلاء الناس إنما جاء من تنكرهم للعقل كطريق من طرق الاحتجاج والاستشهاد ، وأنه « إنما أُتى القوم من قبل جهلهم بكتاب الله وسنة رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ وسخافة العقل وبلادة الذهن »[2] . وأنهم لذلك قد أهملوا الاحتجاج بالعقل والاستدلال به ، حتى فيما يتعلق بإثبات صفات الله ، مثل القدم ، مثلاً ، وذلك « لأنهم لا يسمعون شهادته ، مع أن الشرع قد عدّل العقل ، وقبل شهادته ، واستدل به فى مواضع من كتابه ، كالاستدلال على الإعادة ، وقوله تعالى : (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)[3] وقوله : (وما كان معه من إله إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلى بعضهم على بعض)[4] ، (أوَلَمْ ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شىء)[5] ؟ ، فيا خيبة من رد شاهدًا قبله الله ، وأسقط دليلاً نصبه الله ! .. »[6]

ولقد نجح خصوم ابن عبد السلام فى إيهام الملك الأشرف أن آراءه هذه إنما هى محض الهرطقة والزندقة والخروج عن مذهب السلف فى التفكير والاعتقاد ... وصوروا له فتواه هذه على أنها الدليل المادى على صدق كل الوشايات التى قالوها للملك منذ زمن طويل ضد « سلطان العلماء » ، فعلق الملك الأشرف على هذه الفتوى ، غاضبًا ، فى حضور جمع غفير من علماء دمشق ، قائلاً : لقد « صح عندى ما قالوه عنه ، وهذا رجل كنا نعتقد أنه متوحد فى زمانه فى العلم والدين ، فظهر بعد الاختبار أنه من الفجار ، لا .. بل من الكفار ! » ..[7]

---

(١) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٨٩ .
(٢) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩٠ .
(٣) الأنبياء : ٢٢ .
(٤) المؤمنون : ٩١ .
(٥) الأعراف : ١٨٥ .
(٦) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩٠ .
(٧) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩٢ .

وأمام غضب السلطان هذا على ابن عبد السلام ، أحجم الكثير من الحضور عن الدفاع عن هذا العالم الجليل ، وهمهم البعض يطلب العفو عنه من السلطان ! ، ولكن « سلطان العلماء » لم يرهبه غضب « سلطان دمشق » ، فكتب إليه مؤكدًا إصراره على موقفه الفكرى ، وماضيًا فى تحديه لخصومه ، وقال للملك الأشرف : إن « الفتيا التى وقعت فى هذه القضية يوافق عليها علماء المسلمين من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ، وما يخالف فى ذلك إلا رعاع لا يعبأ الله بهم »[1] ، وطلب من السلطان « أن يعقد مجلسًا للشافعية والحنابلة بحضره المالكية والحنفية وغيرهم من علماء المسلمين » ، لتتم المناظرة بينه وبين خصومه فى حضرتهم ، وقال : إن تحت يده تأييدات بأقلام العلماء لموقفه الفكرى هذا ، بما فيهم العلماء الذين حضروا مجلس السلطان الذى اتهمه فيه بالكفر والفجور .. بل وطلب الاحتكام إلى العالم الإسلامى بأجمعه ، وخاطب السلطان قائلاً : « .. ومع ذلك فتكتب ما ذكرته فى الفتيا ، وما ذكره الغير ، وتبعث به إلى بلاد الإسلام ، ليكتب فيها كل من يجب الرجوع إليه ويعتمد فى الفتيا عليه ، ونحن نحضر كتب العلماء المعتبرين ليقف عليها السلطان »[2] .

ولكن السلطان لم يستجب لهذا المطلب المشروع الذى طلبه العز بن عبد السلام .. ويبدو أنه كان قد عزم ، بوحى من خصوم العز ، على أن ينتقل بالمعركة من مجال الصراع الفكرى إلى مجال الاضطهاد « لسلطان العلماء » ، فكتب فى رفضه للمناظرة واستشارة علماء المسلمين ، يقول : « قد وقفنا على خطه وما أفتى به ، وعلمنا من عقيدته ما أغنى عن الاجتماع به . »[3]

وأمام هذا الموقف المتصاعد بالغضب السلطانى على العز بن عبد السلام ، تصاعد العز بموقف الشجاعة والصمود والفداء ، وذهب الرسل من لدنه إلى السلطان بالرسائل ، ومن عنده إلى الناس بالكلمات التى خلقت فى الفكر الإسلامى صفحة من أنصع الصفحات وأكثرها إشراقًا بالمعانى والقسمات التى يجب أن يتحلى بها العلماء وأصحاب المواقف الفكرية ، وهى صفحة تؤكد الأهمية القصوى « للقدوة » و « النموذج » و « السلوك العملى » فى إعطاء الفكر حرارته وفاعليته وتأثيراته فى الممارسة والتطبيق ..

• فابن عبد السلام يكتب للملك الأشرف ، يرد عن نفسه تهمة « إثارة الفتن » التى رماه بها الخصوم ، قائلاً له : « وليس رد البدع وإبطالها من باب إثارة الفتن ، فإن الله سبحانه أمر

---

(١) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩٤ .

(٢) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٣) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٩٣ .

العلماء بذلك ، وأمرهم ببيان ما علموه »[1] .

وبعد أن ينفى عن نفسه صفة « مثير الفتن » يحدد دوره ومهمته ، فيراه دور العضو المخلص فى حزب الله ، ويراها مهمة الجندى المقاتل فى ساحة المعركة ، فيخاطب السلطان متحديًا موقفه منه ورأيه فيه فيقول : « ... فإنا نزعم أنا من جملة حزب الله وأنصار دينه وجنده ، **وكل جندى لا يخاطر بنفسه فليس بجندى ؟ ! ..** »[2] .

« ويكتب متحدثًا عن دور « عالم الدين » وواجبه فى نصرة الحق والصواب ، ومشروعية تحمله الأذى ، بل « الذل والخمول » فى سبيلها ، وبدلاً منهما ، ومشروعية مخاطرته بنفسه ـ على درب الفداء ومذهبه ـ فى هذا السبيل ، فيقول : إنه « ينبغى لكل عالم إذا أُذل الحق وأُهمل الصواب أن يبذل جهده فى نصرهما ، وأن يجعل نفسه بالذل والخمول أولى منهما ، وإن عز الحق فظهر الصواب أن يستظل بظلها .. **والمخاطرة بالنفوس مشروعة فى إعزاز الدين ، ولذلك يجوز للبطل من المسلمين أن ينغمر فى صفوف المشركين ، وكذلك المخاطرة بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ونصرة قواعد الدين بالحجج والبراهين مشروعة ، فمن خشى على نفسه سقط عنه الوجوب وبقى الاستحباب** »[3] .

ففى كل الحالات يرى العز بن عبد السلام أن على العالم بالحق والصواب أن يخاطر فى سبيل الانتصار لهما والعمل فى سبيلها ، حتى وإن خشى على نفسه مغبة هذا السعى وذلك النضال . فهذا الأمر واجب عند أمن العاقبة ، ومستحب مرغوب عند قيام المخاطر وإحداقها بالمناضلين فى هذا السبيل .

« وهو يعلمنا قيمة العلم كسلاح ، وفعالية الكلمة وسلطانها ، عندما يحدد لنا أن العلم والكلمة هما عدة « العلماء » فى هذا النضال ، وهى أسلحة لابد من الحفاظ عليها والصقل الدائم لها ، والبعد بها عن « الأغماد » والإهمال . « فسلاح العالم علمه ولسانه ، كما أن سلاح الملك سيفه وسنانه ، فكما لا يجوز للملوك إغماد أسلحتهم عن الملحدين والمشركين لا يجوز للعلماء إغماد ألسنتهم عن الزائغين والمبتدعين ، فمن ناضل عن الله وأظهر دين الله كان جديرًا بأن يحرسه الله بعينه التى لا تنام ، ويعزه بعزه الذى لا يضام ، ويحوطه بركنه الذى لا يرام ، ويحفظه من جميع الأنام ، ولو شاء الله لا نتصر منهم ولكن ليبلو بعضكم ببعض »[4]

---

(١) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩٤ .

(٢) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩٥ .

(٣) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩١ .

(٤) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩٠ .

ولكن السلطان الأشرف كان قد قرر أن يمضى فى غيه وصلفه ، فأرسل إلى العز بن عبد السلام من يبلغه قراراً باعتقاله وتحديد محل إقامته فى بيته ، وقراراً آخر يمنعه بمقتضاه من الاجتماع بأحد من الناس ، وقراراً ثالثاً يحرم عليه أن يفتى فتوى أو يدلى برأيه فى أمر من أمور الدين ..

وكان ابن عبد السلام يومئذٍ مقيماً فى « بستان » قد ايستأجره فى مكان بعيد عن مدينة دمشق ، فاستفهم من رسول السلطان .. هل يمكنه العودة لبيته فى المدينة ، فأجابه بالنفى ، قائلاً : « البستان هو الآن بيتك ! » أى أن القرارات السلطانية الثلاثة قد أضيف إليها رابع ، وهو أن يكون مع الاعتقال « نفى » ، وأن يكون « المنفى » ذلك البستان البعيد عن عاصمة البلاد[1] .

لكن دمشق قد اهتزت لهذا الموقف المتعسف ضد «سلطان العلماء» ، فتحركت مظاهرة مهيبة تنذر بالخطر يقودها شيخ علماء الحنفية الشيخ جمال الحضيرى ، راكباً حماره ، ومن خلفه الأتباع والأنصار ، واقتحموا على السلطان قلعته عصر يوم من أيام رمضان ، وعندما توجس السلطان خيفة من هذا التحرك الجماهيرى الذى قاده العلماء ، أمر باستقبالهم استقبالاً حسناً ، وجلس العلماء ومن خلفهم الأتباع فى حضرة السلطان حتى جاء وقت الإفطار بعد صلاة المغرب ، فقدم السلطان للشيخ الحضيرى بيده شراباً يتحلل به من صيامه ، ولكنه رفض ، وأخبره أن الحضور ليس لطعام السلطان وشرابه ، وإنما هو للحديث فى أمر اعتقال السلطان للعز بن عبد السلام . وأعلن أن جميع المسلمين هم على عقيدة العز ورأيه ، وأن ما كتبه فى فتياه الشهيرة هو «اعتقاد المسلمين وشعار الصالحين ويقين المؤمنين ، وكل ما فيها صحيح ، ومن خالف ما فيها وذهب إلى ما قاله الخصم من إثبات الحرف والصوت فهو حمار ! ..» وكان الشيخ الحضيرى يعلم أن السلطان قد خالف هذه الفتيا ، وذهب إلى ما قاله الخصم ، ومن ثم فإنه داخل تحت وصف «الحمار» .. ولكن القوة التى كان يمثلها هذا الحق الذى نطق به هذا الشيخ ، والتأييد الشعبى الذى دعم هذه القوة ، جعلت السلطان يتراجع ، ويسترضى الشيخ الحضيرى ، ويتلطف معه فى الحديث .. بل ويصدر أمره بالعفو عن العز بن عبد السلام ، الذى لم تدم مدة اعتقاله أكثر من ثلاثة أيام[2] ..

* * *

---

(١) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩٥ ، ٩٦ .

(٢) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٩٦ ، ٩٧ .

ونحن نعتقد أن هناك سبباً قد غاب حتى الآن فى حديثنا هذا الذى عرضنا فيه لأسباب الجفوة والخلاف والصراع بين «سلطان العلماء» المسلمين فى عصره العز بن عبد السلام وبين سلطان بنى أيوب فى دمشق الأشرف بن العادل الأيوبى ... ذلك أن الخلافات الفكرية بين العز وبين فئة من الحنابلة، لو أخذت مجردة، ما كان لها أن تتصاعد بهذا الخلاف إلى ذلك الحد البعيد .. ومن ثم فإننا نعتقد أن وراء تلك الأحداث كان يقف خلاف أساسى فى الرأى والموقف بين العز وبين السلطان حول موقف الأخير من الدولة المصرية ومن أخيه الملك الكامل الجالس على عرشها فى ذلك الحين .. فلقد كان الود مفقوداً بين الأشرف والكامل، ولقد تصاعد الأشرف بهذه الجفوة إلى حد العداء، بل وأهمل قتال الأعداء الصليبيين ووجه همه للاستعداد لقتال مصر وسلطانها ! .. وكان العز بن عبد السلام قلقاً لهذا الاتجاه، وزاد من قلقه أن العالم العربى والإسلامى كان قد أخذ يتعرض لخطر جديد وشديد زحف عليه من المشرق فى شكل أرجال الجيش التترى المدمر، وكان العز بن عبد السلام يريد من سلطان دمشق أن يحل الوفاق بينه وبين نظام الحكم فى مصر محل الخلاف، كسبيل للوحدة التى تدفع هذه الأخطار، وذلك ما لم يكن فى عزم السلطان الأشرف وحاشيته من أعداء العز بن عبد السلام .. ويشهد لرأينا هذا ما ذكره السبكى فى [طبقاته] عن اللقاء الأخير الذى حدث بين السلطان وبين ابن عبد السلام، عندما استدعاه السلطان وهو على فراش الموت. وطلب منه النصيحة، فكانت نصيحة العز للسلطان أن يجعل وجهة جيشه المشرق، تجاه التتر، وذلك بدلاً من توجيهه صوب مصر وأخيه السلطان الكامل. ولقد استجاب يومئذ السلطان الأشرف لنصيحة العز بن عبد السلام، وأمر بتحويل «الدهليز» من منطقة «الكسوة» فى اتجاه مصر، إلى منطقة «القصيرة» تجاه الخطر التترى الزاحف من المشرق على بلاد العرب والمسلمين .. وعندما أمر السلطان للعز فى نهاية هذه المقابلة بهدية مقدارها ألف دينار مصرية رفض العز، قائلاً: «هذه اجتماعة لله، لا أكدرها بشىء من الدنيا !»[1].

ولعل هذا الموقف «القومى» المخلص لمبادئ الإسلام ومصالح بلاد المسلمين وشعوبهم هو الذى جعل الصلة قوية والمحبة عارمة بين العز بن عبد السلام والنظام الأيوبى فى مصر يومئذ، ممثلاً فى الملك الكامل ومن بعده فى الصالح نجم الدين أيوب بنفس القدر الذى سبب تلك الجفوة وذلك الصراع الذى أشرنا إلى طرف منه فى الحديث عن علاقة العز بالنظام الأيوبى الذى كان قائماً يومئذ فى بلاد الشام.

(١) المصدر السابق جـ ٥. ص ٩٩.

* وعندما تولى سلطنة دمشق الملك الصالح إسماعيل بن العادل ، واستعان بالصليبيين ضد أخيه الصالح نجم الدين أيوب ، سلطان مصر ، وتنازل لهم فى سبيل نصرتهم له على أخيه عن عدد من المواقع الهامة ، منها : قلعة «صفد» وبلادها ، وقلعة «الشقيف» ، وبلادها ، واقتسم معهم «صيدا» و «طبرية» وأعمالها ، وغير ذلك من بلاد الساحل ، وسمح لهم بدخول دمشق لشراء السلاح ، عند ذلك سأل تجار السلاح الدمشقيون العز بن عبد السلام : هل يجوز لهم بيعه للعدو ، وهى تجارتهم الوحيدة ومصدر رزقهم ؟ .. فصعد ابن عبد السلام منبر جامع دمشق يوم الجمعة ، وهاجم من فوقه السلطان ، وأفتى بتحريم بيع السلاح للأعداء ، ولم يدْعُ للسلطان يومها فى الخطبة كالمعتاد ، بل دعا عليه فى عبارة واضحة قال فيها : «**اللهم أبرم لهذه الأمة إبرام رشد ، تعز فيه أولياؤك ، وتذل فيه أعداؤك** ويعمل فيه لطاعتك ، وينهى فيه عن معصيتك» بينما المصلون يهدرون خلف هذا القائد بقولهم : آمين[1] .

عند ذلك عزله السلطان من منصب الخطابة ، واعتقله ، واعتقل معه الفقيه المالكى أبو عمر بن الحاجب ، الذى وقف هو الآخر ضد السلطان . ثم أفرج عن العز ، وحكم عليه بأن يلزم بيته ، ولا يلتقى بأحد سوى الطبيب والحلاق ، ولا يغادر منزله إلا إلى صلاة الجمعة أو الذهاب للحمام ! ..

وعندما ضاقت عليه دمشق بما رحبت ، ولم يستطعْ أن يؤدى فيها رسالته قرر الرحيل إلى مصر بصحبة ابن الحاجب ، ومر فى طريقه «بالكرك»[2] فدعاه صاحبها للإقامة فيها ، فاعتذر له قائلاً : «بلدك أصغر من علمى» ، لأنه كان يريد القاهرة كى يؤثر من خلالها ويواصل الجهاد .. وفى الطريق إليها عرَّج على القدس ، ولكن جيش السلطان المتحالف مع الصليبيين قد لحق به ببيت المقدس ، فجدد السلطان اعتقاله بها مرة ثانية ، وعندما عرض البعض عليه تقبيل يد السلطان عسى أن يفك قيوده ، أجابه بقوله : «والله يا مسكين ما أرضاه أن يقبل يدى فضلاً عن أن أقبل يده ! ، يا قوم ، أنتم فى واد وأنا فى واد ، والحمد لله الذى عافانى مما ابتلاكم به .»[3] .

وكانت خيمته التى اعتقل فيها قريبة من خيمة السلطان ، وسمعه يرتل القرآن ، فقال لحضور مجلسه من ملوك الصليبيين : «تسمعون هذا الشيخ الذى يرتل القرآن ؟ ، فقالوا :

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥ ، ص ١٠٠ ، ١٠١ .

(٢) حصن شهير كان جنوبى فلسطين .

(٣) المصدر السابق جـ ٥ ، ص ٨٠ ، ٨١ ، ١٠١ والنجوم الزاهرة جـ ٦ ، ص ٣٣٨ .

نعم ، فقال : هذا أكبر «قسوس» المسلمين ، قد حبسته لإنكاره علىّ تسليمى لكم حصون المسلمين ، وعزلته عن الخطابة بدمشق ، وعن مناصبه ، ثم أخرجته ، فجاء إلى القدس ، وقد جددت حبسه واعتقاله لأجلكم ! » .. وكان السلطان الخائن يريد بذلك التقرّب وارتفاع أسهمه لدى الأمراء الصليبيين ، ولكنهم أجابوه بقولهم : «**لو كان هذا قسيسنا لغسلنا رجليه وشربنا مرقتها !**»[1] .

وظل ابن عبد السلام معتقلاً بالقدس حتى فك قيوده الجيش المصرى الذى عاجل الصالح إسماعيل وأدار الدائرة عليه مع حلفائه الصليبيين ، وعند ذلك واصل العز رحلته إلى مصر فوصلها فى سنة ٦٣٩ هـ سنة ١٢٤١ م .

* * *

فى القاهرة :

وفى القاهرة قضى العز بن عبد السلام ما تبقى من عمره ، قضى بها أكثر من عشرين عاماً ، تسع منها فى ظل الأيوبيين والباقى فى ظل حكم المماليك ، ولقد كانت شخصيته الفذة وعلمه الواسع وجرأته غير المعهودة فى الحق ، مضافاً إليها المناصب الكبرى العديدة التى تولاها ، مثل : الخطابة بجامع عمرو بن العاص ، والإشراف على عمارة المساجد ، ومنصب قاضى القضاة ــ وهو بمثابة وزارة العدل ــ ، ومنصب الإفتاء ، الذى تنازل عنه الشيخ «المنذرى» عرفاناً بفضله وأحقيته ، لقد كان كل ذلك خلف تلك الآثار والمواقف المشهودة التى سجلها لنا التاريخ فى مصر عن ذلك العالم العملاق ، تلك المواقف التى كانت صفحات هامة استطاع الذين سجلوها أن يضعوا أيدينا بواسطتها على قسمات هامة من حياة مصر وتاريخها فى ذلك الحين .

ذلك أن «سلطان العلماء» قد واصل فى مصر جهاده الذى مارسه فى دمشق ، ووفّى بحق دينه عليه فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومن ثم كانت له مواقف ومعارك بطولية ، بل وأسطورية ، ضد مظاهر الانحراف والبدع والاستبداد التى شاهدها بمصر فى ذلك التاريخ .

* * *

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥ . ص ١٠١ .

الموقف من بدع المتصوفة :

فلقد كان التصوف أحد المسالك التى شجعها الأيوبيون كى تكون بديلاً لتلك الأيديولوجية الشيعية التى عرفتها مصر زمن الفاطميين ، وإذا كانت الحركات الشيعية عموماً قد اهتمت بالأبحاث العقلية والفلسفية ، وإذا كانت «دار الحكمة» التى أنشأها «الحاكم بأمر الله» قد أشاعت وحرست وعمقت هذا اللون من ألوان التفكير فى حقل الدراسات الإسلامية ، وإذا كان هذا اللون قد مثل القسمة الهامة فى الحياة الفكرية المصرية على عهد ازدهار الحكم الفاطمى ، فإن **التصوف غير الفلسفى** ، فى العصر الأيوبى ، قد أصبح له المكان الأرفع لدى الحكام ولدى عامة الجماهير ، ونعنى بالتصوف هنا «**التصوف العملى**» المتجلى فى حركات **الطرق الصوفية** ، ومجاهدات النفس وترويضها لدى قادته وشيوخه ، وانخراط العامة بوعى أو بدون وعى خلف الرايات والطبول والبيارق التى يصنعها ويلونها بالألوان الزاهية والمتعددة هؤلاء القادة والشيوخ .

وفى الوقت الذى نجد فيه الدولة الأيوبية تغلق الجامع الأزهر وتعطله ، كجامعة علمية ، حيناً من الدهر ، حتى تغير مناهجه ومقرراته ، كما تغلق دار الحكمة نهائياً ، وهما من آثار الفاطميين ، نجدها تحتفظ من هذه الآثار بالمشاهد والمزارات التى خلّفها الفاطميون فى القرافة ، والتى كانت عالماً يموج بالزوار وصناع الخرافات ومحترفى الحيل المنسوبة زوراً وبهتاناً إلى «كرامات» الصالحين ، بل لقد رتبت الدولة الأيوبية الأموال لهذه المزارات ، من قبل السلطان ، فى كل شهر[1] ، كما احتفظت فى المشهد الحسينى ، وهو أحد المزارات الشيعية ، بكثير من المظاهر والطقوس الفاطمية التى نعتقد أنها غريبة عن روح الإسلام ونقاء عقيدة التوحيد فيه ، وأنها أقرب إلى المظاهر الوثنية منها إلى جوهر التوحيد فى الإسلام . «وابن جبير» [٥٤٠ ـ ٦١٤ هـ ١١٤٥ ـ ١٢١٧ م] يصف لنا ما شهده هناك ، فيقول : «ومن أعجب ما شاهدناه فى دخولنا إلى هذا المسجد المبارك حجر موضوع فى الجدار الذى يستقبله الداخل ، شديد السواد والبصيص ، يصف الأشخاص كلها كأنه المرآة الهندية الحديثة الصقل . ووجدنا من استلام الناس للقبر المبارك ، وإحداقهم به وانكبابهم عليه ، وتمسحهم بالكسوة التى عليه ، وطوافهم حوله مزدحمين داعين باكين متوسلين إلى الله سبحانه ببركة التربة المقدسة ومتضرعين ، ما يذيب الأكباد ويصدع الجماد والأمر فيه أعظم ، ومرأى الحال أهول»[2] .

---

(١) رحلة ابن جبير ـ طبعة دار التحرير بالقاهرة ـ ص ٥١ .
(٢) المصدر السابق ص ٤٨ .

فهذه الصورة التى حكاها ابن جبير هى ولا شك من بقايا العصر الفاطمى ، أما الصور الأخرى والآثار الأخرى المرتبطة بالدراسات العقلية فلقد اجتهد لمحوها من مصر حكم الأيوبيين .

ولقد اتخذ ازدهار التصوف فى هذا العصر عدداً كبيراً من المظاهر ، وتجلى فى الكثير من الآيات ، فالدولة قد افتتحت «التكايا» و«الخوانق» والبيوت العامة التى يقيم فيها المتصوفون ، وكان من أشهرها «الخانكاة الصلاحية» وأجرت عليها الرواتب والمخصصات والأرزاق . والحركة الصوفية قد شهدت كوكبة عظيمة من الرجال والأعلام ، منهم على سبيل المثال «السيد أحمد البدوى (٥٩٦ ـ ٦٧٥ هـ ، ١١٩٩ ـ ١٢٧٦ م) وإبراهيم الدسوقى [٦٣٣ ـ ٦٧٦ هـ ١٢٣٥ ـ ١٢٧٧ م] والشاعر المتصوف الشهير عمر بن الفارض (٥٧٧ ـ ٦٣٣ هـ ، ١١٨١ ـ ١٢٢٥ م .) ، وشرف الدين محمد البوصيرى (٦١٠ ـ ٦٩٦ هـ ، ١٢١٣ ـ ١٢٩٦ م .) ، صاحب «البردة» ، وأبو الحسن الشاذلى «المتوفى سنة ٦٥٦ هـ سنة ١٢٥٨ م) ؛ والسيد عبد الرحيم القنائى [٥٩٢ هـ ١١٩٦ م] وتلميذه أبو الحسن الصباغ ، وغيرهم كثيرون انتشرت حركتهم واتسعت قاعدة مريديهم واتصلت حلقات تسلسلهم إلى ما بعد عصر الأيوبيين .

ولقد عرف هذا المد الصوفى العملاق ألواناً من التحلل من تكاليف الشريعة ، ومن ثم التحلل ـ عند البعض ـ من أخلاقيات الدين ، لأن رفع التكاليف عند هؤلاء «المتصوفة العمليين» لم يكن كما هو عند «متصوفى الفلاسفة» أو «الفلاسفة المتصوفين» تعبيراً عن الدخول إلى ميدان أصعب فى المجاهدات والرياضات والتكاليف تفوق فى الصعوبة والتبعات تلك التكاليف الشرعية التى يتساوى فيها الجميع ، وإنما كان هذا التحلل الذى عرفه نفر من متصوفة هذا العصر لوناً من التخفف من قيود الشرع تحت ستار التصوف ، ومن ثم ارتكاب المعاصى والموبقات ، وهنا نجد للعز بن عبد السلام موقفاً حازماً ، فهو الذى أنكر على «الطريقة الحريرية» ، وشيخها السيد على الحريرى سلوك هذا الطريق الغريب عن تقاليد الإسلام .

وعندما حول المتصوفة الملابس والأزياء والأعلام إلى ألوان تتميز بها كل طريقة عن الأخرى حتى لقد أخذ البعض فى فلسفة هذه الألوان ، أنكر ذلك العز بن عبد السلام ، بل وذهب فى ذلك إلى ما هو أبعد عندما كان يصعد المنبر ليخطب الجمعة دون أن يرتدى

السواد ، وهو الشعار الرسمى لخلفاء بنى العباس ، **فلقد كان الرجل يحس إحساس المسلم الذى ينتسب إلى الإسلام لا لفرقة من الفرق أو حزب من الأحزاب .**

* * *

التصدى لاستبداد المماليك :

وعندما تطورت الأمور فى الدولة الأيوبية لتؤكد من قبضة الجند المرتزقة ، من المماليك المجلوبين ، على أزمّة الأمور فى الدولة ، وعندما ساعدتهم الحروب المتصلة ضد الأخطار الصليبية على أن يتخطوا نطاق الجندية ليصبحوا هم الوزراء والولاة وحكام الأقاليم ، حتى أصبح نائب السلطان بمصر واحداً منهم ، وعاثوا فى الوطن فساداً ، فكر ابن عبد السلام فى أمر يهز به جهاز الدولة هذا هزة تعيد لأصحابه بعض التعقل ، وتنزل بكبريائهم وعنجهيتهم إلى الحضيض ، وهداه تفكيره إلى فكرة طريفة وعبقرية وشجاعة : إن هؤلاء المماليك قد اشترتهم الدولة ، وهم صغار ، بالمال ، كعبيد ، ثم علّمتهم ودربتهم على السلاح ، إذن فهم أرقاء لم يعتقوا ، ولم يحررهم أحد ، وإن ارتفاع مناصب بعضهم ، حتى ولو كان نائباً للسلطان ، لا يغير من هذه الحقيقة «الفقهية» أو ذلك الوضع «القانونى» شيئاً ، إذاً فلابد من بيع هؤلاء الحكام والأمراء المتجبرين ، كما يباع الرقيق ، ولابد من عرضهم فى الأسواق والمناداة عليهم فى المزاد ! ..

وكانت فتوى أذهلت الجميع وأطارت صواب المماليك والأمراء ، بل وأغضبت السلطان نفسه ، لأنه قد اعتبر أن العز بن عبد السلام قد تجاوز اختصاصاته وتعدى حدوده ، ووصل بتصعيد المعركة إلى نائب السلطان ، فماذا عساه يصنع غداً مع السلطان ؟ ! ، وكان البعض قد نصح السلطان بعزله عن الخطابة ، قائلاً : «اعزله عن الخطابة وإلا شنع عليك على المنبر ، كما فعل فى دمشق .. »[1] .

ورفض السلطان الانصياع لرأى العز ، وأصر ابن عبد السلام على ضرورة بيع هؤلاء الأمراء لحساب بيت مال المسلمين ، ثم تحريرهم من رقهم بطريق شرعى ، ولما لم يستجب له السلطان قدم استقالته من القضاء ومن مناصبه الأخرى ، وعزم على الرحيل عن مصر ، ولكن الشعب فى القاهرة قد لحق به فى الطريق ، وأحاط به الرجال والنساء والأطفال فى مظاهرة

(١) رضوان على الندوى : العز بن عبد السلام ص ٤٦ ، طبعة دمشق سنة ١٩٦٠ م .

شعبية أدرك السلطان عواقب تطوراتها ، فابتلع غصته ، وركب هو الآخر ليلحق به ، واسترضاه وطيب خاطره ، وعاد به إلى القاهرة ، ورفض قبول استقالته .

وأحس المماليك أن الأمور تجرى فى غير صالحهم ، فأرادوا إرهابه ، وقال نائب السلطان : «كيف ينادى علينا هذا الشيخ ، ويبيعنا ، ونحن ملوك الأرض ، والله لأضربنه بسيفى هذا » ، وزحف ومن خلفه الأمراء والمماليك إلى منزل الشيخ وأحاطوا به ، وعندما أخبره ابنه بحصار المنزل ، وأن القوم يطلبون حياته ، قال له : «**يا ولدى أبوك أقل من أن يقتل فى سبيل الله !** » ، وخرج عليهم فى جلال الحق وقوته وجبروته ، «وحين وقع بصره على النائب (نائب السلطان) يبست يد النائب ، وسقط السيف منها ، وارتعدت مفاصله ، فبكى ، وسأل الشيخ أن يدعو له ، وقال : يا سيدى ، خبّر ، أى شىء تعمله ؟ قال الشيخ : أنادى عليكم وأبيعكم ، قال النائب : فيمَ تصرف ثمننا ؟ قال : **فى مصالح المسلمين** ، قال النائب : من يقبضه ؟ قال : أنا ، فتم له ما أراد ، ونادى على الأمراء واحداً واحداً ، وغالى فى ثمنهم ، وقبضه ، **وصرفه فى وجوه الخير**»[1] .

* * *

الجرأة على السلطان :

بل إننا نستطيع أن نقول : إن العز بن عبد السلام قد بلغت جرأته فى مصر ، كما كانت فى دمشق ، ما هو أبعد وأهم من نائب السلطان ، ووصل نقده الجرئ إلى ذات السلطان ، فهو الذى أنكر على السلطان «الصالح نجم الدين أيوب» أساليب الجور فى الحكم ، وفرض الضرائب الباهظة على الرعية ، وإباحة الخمور والمسكرات ، ولقد حدثت له حادثة مع السلطان الصالح نجم الدين أيوب ، جعلت السلطان يوجس خيفة من أن يعامله هذا الشيخ كما عامل أقاربه من سلاطين دمشق منذ سنوات ، ففى يوم من أيام الأعياد صعد العز إلى القلعة حيث السلطان قد تبدى فى زينته وعظمته «فشاهد العسكر مصطفين بين يديه ، ومجلس المملكة .. وأخذت الأمراء تقبل الأرض بين يدى السلطان» فقرر الرجل أن يحطم هذا الكبرياء الذى شاهده ، وأن يعيد إلى رأس السلطان المخمور بالعظمة والجبروت صوابه ، فالتفت إلى السلطان وناداه بأعلى صوته : «يا أيوب ، ما حجتك عند الله إذا قال لك : ألم

(١) طبقات الشافعية الكبرى جـ٥ . ص ٨٤ ، ٨٥ .

أبوئ لك ملك مصر ، ثم تبيع الخمور .. ؟ !

فقال السلطان : هل جرى هذا ؟ ..

قال العز : نعم ـ الحانة الفلانية تباع فيها الخمور ، وغيرها من المنكرات ، وأنت تتقلب فى نعمة هذه المملكة ! .

فقال السلطان : يا سيدى هذا أنا ما عملته ، هذا من زمان أبى ..

فقال العز : أنت من الذين يقولون : إنا وجدنا آباءنا على أمّة ؟ ! » .

وعند ذلك انقطعت حجة السلطان وتحطم كبرياؤه . وأصدر مرسوماً بإغلاق تلك الحانة ومنع ما فيها من المنكرات . ولما سأل بعض أصدقاء الشيخ عن سر خطابه الغليظ هذا للسلطان ، أجابه «يا بنى ، رأيته فى تلك العظمة فأردت أن أهينه لئلا تكبر عليه نفسه فتؤذيه» ! فلما قيل له : «أما خفته ؟ قال : والله يا بنى ، استحضرت هيبة الله تعالى فصار السلطان قدامى كالقط» ! [1] .

ولقد استن العز بن عبد السلام فى مصر لخطباء المساجد سنة جريئة عندما كان لا يثنى على الملوك فى خطبته ، وإنما يدعو لهم بالهداية والرشاد[2] .

إزالة المنكر باليد :

وموقف ثالث من مواقف هذا العالم الجليل نختاره من بين مواقفه المعاصرة لحكم الأيوبيين يمتاز بأنه تجسيد حى لفهم هذا الشيخ لوظيفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الإسلام ، فلقد بلغ التحلل فى الدولة حداً جعل الوزير فخر الدين عثمان بن شيخ الشيوخ (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ سنة ١٢٤٥ م) يبنى لنفسه ولندمائه «مقصفاً» (نادياً للموسيقى) «طبلخانه» فوق أحد مساجد القاهرة ! ! ، فغضب العز بن عبد السلام ، ولم يرهبه منصب الوزير الذى كان يتولى منصب (أستاذ دار) السلطان ، كما لم يرهبه مكان هذا الوزير الذى كان قد فتح دمشق وأحرز على عصيانها الانتصارات ، فحزم أمره ، وخرج بتلاميذه ومريديه فى مظاهرة شعبية فى أواخر سنة ٦٤٠ هـ سنة ١٢٤٣ م ليزيل بنفسه وبيده هذا المنكر ، وليهدم هذا النادى الذى أقيم للوزير ، ولم يكتف بذلك ، بل أفتى بإسقاط شهادة هذا الوزير الفاسق ، وسلب منه صلاحيات الإنسان العادل المؤتمن ، ولما اصطدم موقفه هذا بالسلطان ، قدم استقالته من

(١) المصدر السابق جـ ٥ . ص ٨١ ، ٨٢ .
(٢) العز بن عبد السلام ص ١١٩ ، ١٢٢ .

القضاء ، ولقد قبلها السلطان هذه المرة على مضض ، لأنه كان ، رغم كل ذلك ، يجل الشيخ ويحترمه ، ولكنه قد أبصر أن الشيخ قد بلغ من الجرأة والشجاعة حداً جعله ينفذ الأحكام والفتاوى بيده ، وهذا ماكان يخشاه السلطان .

غير أن استقالة ابن عبد السلام لم تحجبه فى دائرة الظل ، فلقد ظل يمارس التدريس والتعليم حتى عاد فيما بعد ذلك إلى الميدان من جديد ، بل إن أثر فتواه الخاصة بالوزير فخر الدين بن شيخ الشيوخ ظلت تلاحق الوزير وهو فى السلطة ، رغم أن القاضى قد استقال ، فعندما ذهب رسول السلطان برسالة إلى الخليفة العباسى ببغداد ، سألوه هناك : هل سمعت هذه الرسالة من السلطان ، فقال : لا ، وإنما حملنيها عن السلطان الوزير فخر الدين بن شيخ الشيوخ ، أستاذ الدار ، فقال الخليفة العباسى : «**إن المذكور أسقطه** ابن عبد السلام ، فنحن لا نقبل روايته ! »[1] .

فهى إذاً قوة الحق تلك التى جعلت الجالس خارج السلطة يسقط من فى السلطة ، حتى ولو كان فى منصب الوزير وأستاذ الدار ! ..

العدالة فى تحمل عبء القتال :

ولقد ظلت حياة ابن عبد السلام سلسلة متصلة النضال فى سبيل الحق والعدل ونقاء الضمير ، وعندما بلغ الثمانين من عمره ، كان الزحف التترى قد وصل بتهديده إلى أبواب مصر الشرقية ، وقدم القاهرة الصاحب كمال الدين عمر بن العديم ، رسولاً من صاحب حلب والشام الملك الناصر صلاح الدين يوسف ، يطلب النجدة على قتال التتار ، فعقد المماليك والأمراء والعلماء والأعيان مؤتمراً فى قلعة الجبل «وحضر الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، والقاضى بدر الدين السنجارى قاضى الديار المصرية ، وغيرهما من العلماء .. وأفاضوا فى الحديث ، فكان الاعتماد على ما يقول ابن عبد السلام وخلاصة ما قال : **إنه إذا طرق العدو بلاد الإسلام وجب على العالَم قتالهم ، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم ، بشرط ألا يبقى فى بيت المال شىء ، وتبيعوا مالكم من الحوائص المذهبة**[2] **والآلات النفيسة ، ويقتصر كل الجند على مركوبه (فرسه) وسلاحه ، ويتساووا هم والعامة ،**

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥ . ص ٨١ .

(٢) حوائص الذهب : هدايا يوزعها السلطان على من يحضر لعبة الكرة بالميدان .

وأما أخذ الأموال من العامة مع بقايا فى يد الجند من الأموال والآلات الفاخرة فلا»[1] .

وعندما دار الحديث بين السلطان «قطز» وبين العز حول حرب التتار ، قال له الشيخ : «اخرجوا وأنا أضمن لكم على الله النصر ، فقال السلطان له : إن المال فى خزانتى قليل ، وأنا أريد أن أقترض من أموال التجار ، فقال له الشيخ عز الدين : إذا أحضرت ما عندك وعند حريمك ، وأحضر الأمراء ما عندهم من الحلى الحرام ، وضربته سكة ونقداً وفرقته فى الجيش ، ولم يقم بكفايتهم ، ذلك الوقت اطلب القرض ، وأما قبل ذلك فلا ، فأحضر السلطان والعسكر كلهم ما عندهم من ذلك بين يدى الشيخ» ،[2] وتم تجهيز الجيش الذى خرج ليصد الزحف التترى ويدمر جحافل أرجالهم ، وينقذ العالم العربى والإسلامى بالنصر الذى أحرزه فى عين جالوت سنة ٦٥٨ هـ سنة ١٢٦٠ م ، ولم يمنع العز من شهود هذه المعركة إلا كبر سنه ، فلقد كان يومئذ شيخاً فانياً قد بلغ الثمانين .. ولكن تحضيره لهذه المعركة وتأثيره فيها كان يفوق جهد الشباب .

وأغلب الظن أن الرجل عندما مات بعد هذا النصر بعامين ، قد مات متفائلاً قرير العين ، فلقد عاش عصراً شهد فيه تصاعد الكفاح والنضال لصد الموجة الاستعمارية للصليبيين والتتار ، من صلاح الدين حتى بيبرس .. كما خاض نضالاً فكرياً وعملياً ضد سلبيات ذلك العصر وجموده وانحرافاته ، فتحول إلى نموذج رائع للفقيه المناضل فى سبيل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والعالم العامل فى مختلف ميادين الإصلاح .

* * *

---

(١) النجوم الزاهرة جـ ٧ . ص ٧٢ ، ٧٣ .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى جـ ٥ . ص ٨٣ .

- ١٣ -

عـمـر مـكـرم

[١١٦٨ - ١٢٣٧ هـ ١٧٥٥ - ١٨٢٢ م]

شـيـخ يـقـود الأمّـة

هو «السيد» عمر مكرم بن حسين ، السيوطى ... «سيد» لأنه من أسرة «شريفة» ، يتصل نسبها بالإمام الحسن بن على بن أبي طالب ، زوج السيدة فاطمة الزهراء ، بنت رسول الله ، ــ صلى الله عليه وسلم ــ ، رضى الله عنهم ــ .. وكما كان لقب «السيد» سابقا لاسمه ، كذلك كان لقب «أفندى» أو «الأفندى» تاليًا له ! .. وكذلك صفة «النقيب» منذ توليه نقابة السادة الأشراف سنة ١٢٠٨ هـ (١٧٩٣ ــ ١٧٩٤ م) ..

ولد فى «أسيوط» ، بصعيد مصر ، وتعلم فى الجامع الأزهر الشريف ... وأغلب الظن أن مولده كان فى عام ١١٦٨ هـ ١٧٥٥ م ..

وبسبب من نشأته فى «أسيوط» ، بمحيط أسرة «شريفة» ذات مكانة مرموقة ، ولما أمضى بالقاهرة من سنوات يدرس فيها بالأزهر ، برز دوره القيادى متجاوزا المحيط المحلى .. ووجدنا تاريخ الأحداث والصراعات على السلطة فى مصر يشير إليه حتى قبل أن يتولى نقابة الأشراف .. فأثناء الصراع على السلطة بين أمراء المماليك الذين تحصنوا بصعيد مصر ــ الوجه القبلى ــ والذين لقبوا ، لذلك ، بالقبليين ــ وبين «شيخ البلد» والمشايخ والوالى التركى محمد عزت باشا ــ المستقرين بالقاهرة ــ يذكر الجبرتى أن السيد عمر أفندى مكرم الأسيوطى قد حضر إلى العاصمة «بمكاتبة من «الأمراء القبليين» خطابا إلى شيخ البلد والمشايخ وللباشا سرا ..»[1] وإن ذلك كان فى شوال سنة ١٢٠٥ هـ يونيه سنة ١٧٩٠ م .

وفى أواخر العام التالى لتوليه نقابة الأشراف ــ [أواخر سنة ١٢٠٩ هـ سنة ١٧٩٥ م] ــ تفاقمت مظالم المماليك ، وخاصة ضد مواطنى شيخ الأزهر الشيخ الشرقاوى ، بإقليم الشرقية ، فاجتمع العلماء ، وفيهم السيد عمر مكرم ، محتجين ، وقرروا الإضراب عن التدريس

(١) [عجائب الآثار فى التراجم والأخبار] . جـ ٤ ص ١٣٦ . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

بالأزهر، ودعوا التجار لإغلاق الحوانيت، الأمر الذى جعل المماليك يتراجعون، ولو مؤقتا، ويقرون العهد الذى كتبه العلماء «برفع المظالم، ومراعاة العدل، وإلغاء الضرائب المستحدثة، وإرسال أموال الحرمين الشريفين إلى مستحقيها .. الخ ..»[1]

لقد كانت السلطة فى مصر يومئذ، ومنذ حكم الأتراك العثمانين لها سنة ٩٢٣ هـ سنة ١٥١٧ م موزعة بين قوى ثلاث :

- الوالى التركى - [الباشا] - الذى لا يدعه السلطان يعمر طويلا فى الولاية، كى لا يفكر فى الاستقلال بها .. ومن ثم فلم يكن له هم إلا جباية الأموال، للدولة، كى يحسن صورته لديها، ولنفسه، كى يعوض الرشاوى التى قدمها لرجالات الدولة حتى يولوه مصر .. ولتأمين نفقاته الحاضرة والمستقبلة ! ..
- والجند .. الذين كانوا أخلاطا شتى وألوانا متنافرة تنافر الأجناس الذين ضمتهم امبراطورية مترامية الأطراف، افتقرت قيادتها إلى مزاج حضارى واحد يؤلف ويوحد هذه الأجناس ! .. ولم يكن لهؤلاء العسكر هم إلا السعى لتحصيل الرواتب والنفقات لأنفسهم «والعلوفات» لدوابهم، وبالتعدى والسلب والنهب فى أغلب الأحيان ! ..
- وأمراء المماليك .. الذين دالت دولتهم المستقلة، منذ الحكم العثمانى، وظلوا ركنا فى مثلث السلطة هذا، ينافسون الوالى والجند على اغتصاب ما بأيدى الفلاحين والتجار والحرفيين من أسباب المعاش ! ..

بيد هؤلاء كانت السلطة فى مصر .. وعامة أهلها كانوا الضحايا، موضوع السلب والنهب والتعديات ! .. ولقد كان طبيعيا، فى مواجهة ثالوث السلطة والتسلط هذا، أن يولد الظلم غليانا فى صدور العامة يحرك صفوفهم لمقاومة المظالم التى تعدت الحدود وفاقت التخيلات .. **ولما كان الإسلام هو «أيديولوجية» الأمة والفكر الفاعل فى تكوينها النفسى وتحديد القيم التى تقدسها والمعايير التى تحتكم إليها، فلقد كان علماؤه وشيوخه وحملة شريعته - ومنهم السيد عمر مكرم - هم قادة العامة والأمة فى مواجهة مظالم الوالى والجند والمماليك ! ..**

وزاد من دور السيد عمر مكرم فى هذه القيادة الشعبية، وجعله أقرب من كثير من أقطابها إلى جمهور الأمة، وأكثر من غيره تمثيلا لمطامح هذا الجمهور، أن الرجل كان على رأس نقابة

---

(١) أمين سامى باشا [تقويم النيل] جـ ٢ ص ١١٣ . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

الأشراف ، الوثيقة الصلة واللصيقة عضويا بالتنظيمات الصوفية ، تلك التى تضم فى صفوفها «العامة» و «الجماهير» ؟ ! .. فهو إلى الشعب أقرب ، وبه الصق ، ولمطالبه أكثر تمثيلا ، على حين كانت المصالح الخاصة والمواقف العارضة والتوازنات المتحركة هى التى تحكم مواقف عدد غير قليل من الشيوخ والعلماء ! ..

ولقد تبدى هذا التمايز واضحا فى صفوف القيادة الشعبية عندما داهم الاستعمار الفرنسى البلاد ممثلا فى حملة بونابرت [١٧٦٩ ـ ١٨٢١ م] سنة ١٢١٣ هـ سنة ١٧٩٨ م ..

لقد دعت هذه القيادة ، دون استثناء ، إلى مقاومة الغزاه ، وساندت الوالى والجند والمماليك فى القتال ضد جيش بونابرت .. لكن الأمر اختلف بعد انتصار بونابرت على جيش المماليك .. «فالديوان» الذى كونه بونابرت من أهل البلاد ، ليتخذ «صورة» حكومتها ، قد ضم العديد من شيوخ الأزهر ، أقطاب القيادة «الشعبية» ! .. وبيانات هؤلاء الشيوخ التى تحدثت عن صداقة الفرنسيين للإسلام وللسلطان ، وعدائهم «للمسكوف» ـ الذين هم أعداء السلطان والإسلام ـ والتى دعت الشعب للطاعة والانصراف إلى أمور معاشه وشعائر دينه ، مع تأدية الخراج .. والتى اجتهدت سطورها لتخذيل الجماهير عن الثورة ضد الفرنسيين .. هذه البيانات قد حملت توقيعات شيوخ بالأزهر كبار ، وامتلأت بها مصادر تاريخ تلك الأيام ! ..

لكن السيد عمر مكرم ، والتيار الذى يمثله فى هذه القيادة الشعبية ، لم يكن من هذا القبيل ! .. لقد قاد العامة والجماهير فى المقاومة المسلحة لجيش الحملة الفرنسية «وصعد ـ كما يقول الجبرتى ـ إلى القلعة ، فأنزل منها بيرقا كبيراً ـ [علما] ـ أسمته العامة البيرق النبوى ، فنشره بين يديه من القلعة إلى بولاق ، وأمامه وحوله الألوف من العامة» بأسلحتهم التى هبوا ليقاوموا بها الغزاة[١] !

فلما هزمت المقاومة المسلحة للشعب ، وفر المماليك ، وانسحب العثمانيون ، انسحب معهم السيد عمر مكرم إلى مدينة يافا ، بفلسطين ، يرقب الموقف من هناك .. ورفض عضوية الديوان .. ولقد نهب الفرنسيون داره واستولوا على أملاكه ، وفصلوه من نقابة الأشراف ، وأحلوا بها أحد الشيوخ «المتعاونين» وهو الشيخ خليل البكرى ! ..

وعندما جرد بونابرت حملته على الشام ، ودخل مدينة يافا ، وأذن لمن بها من المصريين ـ

(١) [عجائب الآثار] جـ ٤ ص ٢٩٣ .

وفيهم السيد عمر مكرم ـ بالعودة إلى بلادهم ، عاد الرجل إلى القاهرة ، عن طريق دمياط ، بعد ثمانية أشهر من رحيله عنها .. لكنه لم يشارك الشيوخ الذين تعاونوا مع الفرنسيين فيما ارتضوا لأنفسهم ، بل «اعتزل كل عمل» ، وظل يرقب الأحداث ، حتى حان للثورة على الفرنسيين حين فى ٢٣ شوال سنة ١٢١٤ هـ (مارس سنة ١٨٠٠ م) ـ عندما ساندت القوات العثمانية عزم المصريين ـ وساعتئذ وجدنا السيد عمر مكرم يتزعم ثورة القاهرة هذه ، ويقود العامة والجماهير فى قتالها لجيش الجنرال كليبر سبعة وثلاثين يوما ! .. فلما تراجع العثمانيون ، وفشلت الثورة ، انسحب الرجل مع المنسحبين .. ومرة ثانية نهبت أملاكه وفصل من نقابة الأشراف .. ودام انسحابه هذا حتى جلا الفرنسيون عن البلاد ، فعاد إلى القاهرة فى ٤ ربيع أول سنة ١٢١٦ هـ ١٥ يوليه سنة ١٨٠١ م .. فاستعاد ما سلب منه ، وتقلد ، مرة أخرى ، نقابة الأشراف ! ..

لقد عمّدت هذه الأحداث قيادة السيد عمر مكرم لجماهير الشعب ، فلاحيها وتجارها وحرفييها ، وجمهور شيوخها والغالبية من طلاب العلم بالأزهر الشريف ، أولئك الذين كانوا وقود المقاومة والثورة على جيش الاحتلال ، والذين قاوموا رصاص الفرنسيين وبيانات شيوخ «الديوان» التى صبت اللعنات على قادة «الفتنة» ـ كما كانوا يسمون الثورة على الغزاة ـ ! ـ ..

وعندما عاد مثلث السلطة والتسلط ـ الوالى ، والجند ، والمماليك ـ إلى سابق عهده فى التنافس على السلب والنهب والتعدى ، كانت قيادة السيد عمر مكرم للجماهير الشعبية قد بلغت فى التبلور والتنظيم ، من خلال أحداث المقاومة للفرنسيين ، إلى الحد الذى جعل منها قوة رأى الرجل جدارتها بأن تكون طرفا من أطراف السلطة التى تسير أمور البلاد ، فسعى إلى أن تكون الأمة شريكا ـ مجرد شريك ـ فى تقرير شئونها .. وعبر معارضته ومقاومته لمظالم المماليك بالثورة على البرديسى فى مارس سنة ١٨٠٤ م ولظلم الوالى خورشيد باشا بالثورة عليه فى مايو سنة ١٨٠٥ م ، بلغ عمر مكرم موقع الريادة السياسية والدستورية عندما سعى ، فى ذلك التاريخ وفى تلك الظروف ، إلى أن تكون جماهير الشعب هى مصدر السلطة فى اختيار حاكمها ، ومبايعته على شروطها ، ومراقبتها تنفيذه لشروط البيعة ، وحقها فى عزله إن هو حاد عن الالتزام بتلك الشروط .. وهو الموقع الريادى الذى مثلته الثورة التى قادها لعزل الوالى التركى خورشيد باشا ، وتولية محمد على باشا [١٧٦٩ ـ ١٨٤٨ م] على مصر بدلا منه ، بأمر الأمة أولا ، لا بأمر السلطان العثمانى ، كما كان الحال من قبل .. إذ كان المطلوب من

السلطان ، عندئذ ، هو التصديق على قرار الجماهير ! .

لقد كان جديدا ، بل وغريبا على ذلك العصر وعلى المناخ الفكرى للسلطة العثمانية أن تتقدم جماهير ولاية من الولايات لتشارك فى السلطة ، بل ولتكون مصدر السلطة فى تعيين السلطة التنفيذية بولايتها - وعلى حين كان «المنطق» العثمانى يستنكر هذا الأمر ، كان عمر مكرم يذهب فى الدفاع عنه إلى الحد الذى يجعله حقا للأمة مطلقا ، لا بالنسبة «للوالى» فى الإقليم فقط ، بل وبالنسبة «للخليفة» و«السلطان» ! .. وفى حوار دار بين واحد من أنصار الوالى خورشيد باشا - عندما حوصروا فى القلعة ، من قبل الجماهير الشعبية المسلحة ، ومنعت عنهم إمدادات السلاح والطعام والماء - فى حوار بين عمر بك - الضابط الأرنئودى ، والمستشار المقرب من الوالى - وبين السيد عمر مكرم يتجلى هذا الفكر «السياسى - الدستورى» الذى سعى عمر مكرم لسيادته ووضعه فى التطبيق منذ ذلك التاريخ ، والذى قدمه على أنه هو الفكر «السياسى - الدستورى» لشريعة الإسلام ، والذى وضعه المسلمون الأوائل موضع التطبيق ! والجبرتى يحكى وقائع هذا الحوار فى رصده لأحداث تلك الثورة الدستورية التى تمت فى شهر صفر سنة ١٢٢٠ هـ مايو سنة ١٨٠٥ م فيقول :

«**عمر بك** : كيف تعزلون من ولاه السلطان عليكم ، وقد قال الله تعالى : [أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم] .

السيد عمر مكرم : **أولوا الأمر : العلماء ، وحملة الشريعة ، والسلطان العادل** - وهذا - [خورشيد باشا] - رجل ظالم . **وجرت العادة من قديم الزمان أن أهل البلد يعزلون الولاة ، وهذا شىء من زمان ، حتى الخليفة والسلطان إذا سار فيهم بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعونه !** .

عمر بك : وكيف تحصروننا وتمنعون عنا الماء والأكل ، وتقاتلوننا ؟! نحن كفرة حتى تفعلوا معنا ذلك ؟ ! !

السيد عمر مكرم : نعم ! .. لقد أفتى العلماء والقاضى بجواز قتالكم ومحاربتكم ، لأنكم عصاة ! .. »[1]

لقد تحركت الثورة كى تضع هذا الفكر الدستورى فى التطبيق ، فاجتمع زعماء الشعب ، وعلى رأسهم نقيب الأشراف السيد عمر مكرم ، بدار المحكمة - بيت القاضى - يوم الأحد ١٢ صفر سنة ١٢٢٠ هـ ١٢ مايو سنة ١٨٠٥ م - ومن حولهم جماهير الثوار التى بلغ عددها

---

(١) المصدر السابق . جـ٦ ص ٢٢٣ .

أربعين ألفا ، والتي تصيح داعيه : «يارب يا متجلى ، إهلك العثمانلى ! » .. اجتمعوا وقرروا مطالب الشعب :

- ألا تفرض من اليوم ضريبة على الناس إلا إذا أقرها العلماء وكبار الأعيان .
- أن تجلو الجنود عن القاهرة وتنتقل حامية المدينة إلى الجيزة .
- ألا يسمح بدخول أى جندى إلى المدينة حاملا سلاحه .
- أن تعاد المواصلات فى الحال بين القاهرة والوجه القبلى . »[1] .

فلما رفض الوالى مطالبهم قرروا عزله ، واجتمعوا فى اليوم التالى ، بدار المحكمة أيضا ، وأعلنوا قرار العزل هذا ، واختاروا محمد على باشا واليا على البلاد .. لقد عزلوا من عينه السلطان العثمانى .. وولوا من عزله هذا السلطان وجعله واليا على جدة ! .. ونادوا فى المدينة بقرارهم هذا .. ووضعوه فى التطبيق .. ولم يأبهوا بمنطق خورشيد باشا الذى قال : «إنى مولى من طرف السلطان ، فلا أعزل بأمر من الفلاحين ، ولا أنزل من القلعة إلا بأمر السلطنة ! »[2] .. ثم أرسلوا إلى السلطان طالبين التصديق على قرارهم هذا ! ..

ولأكثر من شهر ، حتى ورود مرسوم السلطان بالمصادقة على قرار زعماء الشعب ، فى ٢٠ ربيع أول سنة ١٢٢٠ هـ ١٨ يونيه سنة ١٨٠٥ م كان السيد عمر مكرم هو السلطة الثورية الفعلية فى البلاد ، والذى تتقدم فاعليته على محمد على باشا ! ...

فالوالى التركى خورشيد باشا متحصن مع صفوة أتباعه بالقلعة .. والذين يحاصرونه هم جماهير الشعب المسلحة المؤتمره بأمر السيد عمر مكرم ... وفى مواجهة فوضى الجند وسلبهم ونهبهم وتعدياتهم تصدر «المراسيم» من عمر مكرم بأن يحمل الشعب السلاح ليحرس الدور والمتاجر والمنشآت ويردع الأجناد ، وبين يدى «المحتسب» يسير «المنادى» فى العاشر من ربيع الأول سنة ١٢٢٠ هـ ٨ يونيه سنة ١٨٠٥ م ليعلن على الملأ مرسوم القيادة فيقول : «**حسبما رسم السيد عمر الأفندى والعلماء لجميع الرعايا ، بأن يأخذوا حذرهم وأسلحتهم ، ويحترسوا فى أماكنهم وأخطاطهم ، وإذا تعرض لهم عسكرى بأذية قابلوه بمثلها ، وإلا فلا يتعرضوا له**» .. وتنفيذا لهذا المرسوم أخذ الناس يقيمون المتاريس فى الأخطاط ـ [الأحياء] ! ..

---

(١) الرافعى [تاريخ الحركة القومية] جـ ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

(٢) المصدر السابق . جـ ٢ ص ٣٣٨ .

يحكى الجبرتى ذلك ويقول : .«وحضر أيضا «شخص» من قبل محمد على ونادى بمثل ذلك[1] ؟ ! ..

وحتى بعد ورود المرسوم السلطانى بإقرار تولية محمد على باشا على مصر فى ٢٠ ربيع الأول سنة ١٢٢٠ هـ ٨ يونية سنة ١٨٠٥ م ظل عمر مكرم ركنا من أركان «جهاز الدولة» ، استنادا إلى زعامته الشعبية ، وليس بمجرد زعيم شعبى .. ففى المحرم سنة ١٢٢٢ هـ مارس سنة ١٨٠٧ م ينعم السلطان على قادة «الدولة» بالرتب ، فنجد اسمه بينهم .. ويتكرر ذلك فى رمضان ـ نوفمبر ـ من نفس العام ... وعندما يريد محمد على جباية الأموال ، فيعجز ، يطلب من عمر مكرم القيام بالجباية والإشراف على صرف الأموال المجموعة ، يحكى ذلك الجبرتى فى أحداث ليلة الأحد ٣ صفر سنة ١٢٢٢ هـ ١٢ إبريل سنة ١٨٠٧ م[2] ... ويظل ذلك وضعه ، ركنا من أركان «الدولة» حتى أوائل صفر سنة ١٢٢٤ هـ مارس سنة ١٨٠٩ م عندما نجد اسمه بين قادة الدولة الذين يشكرون للسلطان تجديده ولاية محمد على باشا على مصر ! ..

لكن القيادة الشعبية التى ضمت كبار العلماء وشيوخ الأزهر مع السيد عمر مكرم قد أصاب جدار وحدتها شرخ كبير بعد يومين اثنين من ورود المرسوم السلطانى بتولية محمد على شئون مصر ، ذلك أن أغلب «المتعممين» ـ وفق تعبير الجبرتى ـ قد اعتبروا أن مهمة هذه القيادة قد انتهت ! وأن على الشعب أن يلقى سلاحه ، تاركا الأمر كله لمحمد على وحده .. رأت الأغلبية من كبار الشيوخ ذلك ، وسعوا فى سبيله ، منصرفين إلى مصالحهم الخاصة ، بل وطالبين من الوالى الجديد ثمن هذا الموقف الذى رفضه عمر مكرم ، والذى كان يتوق إليه الوالى الجديد ! ..

ويحكى الجبرتى أحداث هذا الانشقاق الذى انحاز فيه معظم كبار الشيوخ إلى محمد على ـ وكثير منهم كانوا قد تعاونوا من قبل مع «الحاكم» حتى عندما كان هذا «الحاكم» هو بونابرت ! .. والذى وقف فيه عمر مكرم مع جماهير الشعب ، فاتسق بذلك مع تاريخه وعلاقاته التاريخية الوثيقة بطوائف الأمة وجماهيرها ! ... يحكى الجبرتى أحداث هذا الانشقاق ، الذى نفذ من ثغرته محمد على فضرب القيادة الشعبية وصفى أركانها ، فيقول : «ويوم الخميس ٢٣ ربيع أول سنة ١٢٢٠ هـ ـ ٢١ يونيه سنة ١٨٠٥ م ـ اجتمع الشيخ الشرقاوى والشيخ الأمير وغالب المتعممين ، وقالوا : إيش هذا الحال ؟ ! وما تداخلنا فى هذا

---

(١) [عجائب الآثار] جـ ٦ ص ٢٢٥ .

(٢) المصدر السابق . جـ ٦ ص ٣٦٣ .

الأمر والفتن ؟ ! ، واتفقوا أنهم يتباعدون عن الفتنة ـ [الثورة] ـ ، وينادون بالأمان ، وأن الناس يفتحون حوانيتهم ويجلسون بها ، وكذلك يفتحون أبواب الجامع الأزهر ويتقيدون بقراءة الدروس وحضور الطلبة . وركبوا إلى محمد على ، وقالوا له : أنت صرت حاكم البلدة ، والرعية ليس لهم مقارشة ـ [مداخلة] ـ فى عزل الباشا ونزوله من القلعة ، وقد أتاك الأمر فنفذه كيف شئت . وأخبروه برأيهم ، فأجابهم إلى ذلك . وركب الأغا ـ [مندوبا عن محمد على] ـ وصحبته بعض المتعممين ، ونادوا فى المدينة بالأمن والأمان والبيع والشراء ، **وأن الناس يتركون حمل الأسلحة بالنهار** ، وإذا وقع من بعض العسكر « قباحة » رفعوا أمره إلى محمد على ، **وإن كان من الرعية رفعوه إلى بيت السيد عمر النقيب !** ، وإذا دخل الليل حملوا الأسلحة وسهروا فى أخطاطهم على العادة وتحفظوا على أماكنهم ! »

لقد نادوا بذلك فى الناس فى وقت كان الوالى المعزول خورشيد باشا لازال عاصيا متحصنا بالقلعة ، والجند يسعون فى البلاد فسادا .. لكن الناس لم يستجيبوا لهذا النداء .. وكما يقول الجبرتى : « ... ولما سمع الناس ذلك أنكروه ، وقالوا : إيش هذا الكلام ؟! حينئذ نصير طعمة للعسكر بالنهار وغفراء بالليل ! والله لا نترك حمل أسلحتنا ولا نمتثل لهذا الكلام ولا هذه المناداة !... »

ولما أراد محمد على وضع هذا الأمر فى التطبيق ، وهم بنزع سلاح العامة نهارا حتى لا يمتازوا به عن وضع الخفراء ! .. ونزل « الأغا » فألقى القبض على « بعض العامة المتسلحين وأخذ سلاحهم » ضج الناس بالشكوى ، وزحفت جموعهم إلى دار عمر مكرم ، فأخبرهم « بأن هذا الأمر على خلاف مراده »[1] .

وأمام معارضة الشعب وقائده عمر مكرم لصيغة « الأمان » هذه ، تلك التى تقضى بنزع سلاح الشعب ، تعدلت الصيغة ، بحيث يبقى السلاح مع الناس نهارا وليلا ، وإن منعوا من الاستعراض به أثناء النهار .. ونادى المنادى بصيغة « الأمان » المعدلة فى اليوم التالى : الجمعة ٢٤ ربيع الأول سنة ١٢٢٠ هـ ٢٢ يونيه سنة ١٨٠٥ م نادى « بالأمان ، وفتح الحوانيت والبيع والشراء ، ولا يرفعون معهم السلاح ، بل يجعلونه معهم فى حوانيتهم تحذرا من غدر العسكر » . وفتحوا أبواب الأزهر ..

لكن سلوك كبار شيوخ الأزهر قد أحدث استرخاء أضر بالتعبئة الشعبية للجماهير ، فهم قد

---

(١) المصدر السابق . جـ ٦ ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

انصرفوا إلى إلقاء دروسهم بالأزهر ، وألحّوا على الناس كى يرموا أسلحتهم ، ففترت الهمم ورمى الكثيرون أسلحتهم «فشمخ عليهم العسكر ، وشرعوا فى أذيتهم ، وتعرضوا لقتلهم وإضرارهم ! » الأمر الذى جعل الناس ـ كما يقول الجبرتى ـ «يسبون المشايخ ويشتمونهم لتخذيلهم إياهم ! » .. فلما تفاقمت تعديات الجند ذهب الناس شاكين إلى السيد عمر مكرم ، فقال لهم : «اذهبوا إلى الشيخ الشرقاوى والشيخ الأمير ، فهما اللذان أمرا الناس برمى السلاح ! . فلما زادت الشكوى نادوا فى الناس بالعودة إلى حمل السلاح ! .. »[1]

هكذا بدأ الشرخ الذى أصاب جدار القيادة الشعبية .. فالشيوخ الكبار رأوا أن الثورة قد انتهت مهامها بموافقة السلطان على تغيير الوالى ، ومن ثم فلا مكان لهم فى عالم السياسة ، ولا محل لأن يحمل الناس السلاح ، والسلطة كل السلطة للوالى الجديد ... وعمر مكرم وأنصاره وجماهير العامة كانوا يرون أن مهام الثورة لم تنته بعد ، فهى قد قامت ، فى الأساس ، لتجعل من الشعب ركنا من أركان السلطة والدولة ، وتلك مهمة مستمرة ، بل إنها لم تتبلور بعد ولم يستقر لها حال ... وهى قد نجحت فى أن تجعل ولاية الوالى غير مطلقة ، بل مقيدة ومشروطة ، فلقد كانت توليتهم لمحمد على مشروطة «بسيره بالعدل ، وإقامة الأحكام والشرائع ، والإقلاع عن المظالم ، وألا يفعل أمرا إلا بمشورته ـ [أى مشورة السيد عمر مكرم] ـ ومشورة العلماء ، وأنه متى خالف الشروط عزلوه ! »[2] ... وتلك مهمة شاقة ، ودائـمة ، تتطلب استمرار رقابة القوى الشعبية وقيادتها على الوالى وجهازه الجديد .

كما أن فوضى الجند وتعدياتهم ، واستمرار عصيان الوالى التركى المعزول ، وتربص أمراء المماليك بالعاصمة وبالوالى الجديد ... جميعها مهام تجعل من تصفية الثورة ونزع سلاح الجماهير غباء يصل إلى حد الخيانة والانتحار ؟! ..

لكن .... قضى الأمر ، وانشق جدار القيادة الشعبية ، لينفذ من ثغرته محمد على ، الذى كان لا يخفى نفوره من رغبة عمر مكرم جعل الشعب ركنا من أركان «السلطة والدولة» ، لأن عينه كانت على الهدف الذى قرر السعى لتحقيقه ، وهو الانفراد بالسلطة ، وتصفية ثالوثها القديـم .. فهو يريد جهاز دولة يأتمر بأمره وحده ، وعلى الجميع أن يطيعوا ، وأن يتحلوا «بالولاء» ، دون الطموح لمكانة «الشركاء» ! .. ذلك أنه كان يرى فى جهاز دولة من هذا

---

(١) المصدر السابق . جـ٦ ص ٢٣٥ .

(٢) الرافعى [تاريخ الحركة القومية] جـ٢ ص ٣٣٧ .

القبيل السبيل الوحيد لبناء مجتمع مصرى عصرى وحديث ! .. ومن هنا بدأت الصراعات ، ومظاهر الشد والجذب بين محمد على وبين عمر مكرم .. بدأت حذرة ، وبالتدريج ... لكن الانشقاق الذى أصاب صفوف العلماء قد أتاح الفرصة الذهبية لمحمد على كى يضرب زعامة عمر مكرم بقفاز هؤلاء الشيوخ والعلماء ! ..

لقد سعى محمد على إلى تكوين «جهاز دولة» يكون أداته فى تصفية القوى الأخرى ، وفى تنفيذ النهضة الإصلاحية التى كان يحلم بها كى تحول مصر إلى امبراطورية ترث الدولة العثمانية التى كانت شمسها قد مالت إلى الغروب .. وكان استصفاء «جند منظم» فى مقدمة أركان جهاز الدولة هذا ـ بل لقد أراد لهذا «الجهاز» أن يكون على صورة «الجند» فى «الضبط والربط» والولاء والانقياد ! .. وكانت التشريعات والتنظيمات المالية والاقتصادية فى مقدمة أسباب الاحتكاك بينه وبين قيادة عمر مكرم .. فهو يفرض الضرائب كى يدفع رواتب الجند ويؤلف قلوبهم ويضمن انقيادهم .. والذين تفرض عليهم هذه الضرائب هم من الطوائف التى منحت ولاءها لقيادة عمر مكرم ، يذهبون إليه شاكين ، فيتدخل لرفعها أو تخفيفها[1] ! ... وعندما اصطدمت الاصلاحات الاقتصادية «بالملتزمين» ونظام «الالتزام» ـ وهو الشكل الذى كان سائدا فى الاستغلال الاقطاعى للأرض الزراعية ـ وقف عمر مكرم مع الملتزمين ! .. لأن «العائلات» كانت قوة من القوى التى تستند إليها زعامته .. فمحمد على يستند إلى «الجند» وإلى «جهاز الدولة» ، على حين تستند زعامة عمر مكرم إلى الطوائف وأهل الحرف والتجار والعائلات والعصبيات ! .. **وهكذا حدثت المفارقة الغريبة والعجيبة .. فالثورة ، عندما افتقرت إلى القوة المنظمة والمسلحة ، استعانت فى صراعها مع الوالى وجنده وجهاز دولته ، بكل من تناقضت مصالحهم مع إنجازات النظام الجديد ، حتى ولو كانوا من أركان العهد القديم ! .. ولقد زاد من معالم هذه المفارقة أن «الأيديولوجية» الإسلامية للسيد عمر مكرم جعلته ، وإن تناقض مع النمط العثمانى وعارضه ، إلا أن هذا التناقض وتلك المعارضة لم تصل إلى درجة العداء ، على حين كان محمد على طامحا إلى بناء نموذج جديد لمجتمع عصرى وحديث .. فوجدنا زعامة عمر مكرم لا تقف عند حدود الدفاع عن التجار وأصحاب الحرف ، بل وتدافع عن «الملتزمين» .. وأيضا «تغازل» أمراء المماليك ! .. لقد أرادت للشعب أن يكون ركنا وشريكا فى «السلطة والدولة» ، فجعلت همها الأول الحيلولة دون انفراد محمد على «بالسلطة والدولة» ، ومن ثم دافعت عن «الشركاء» ،**

(١) [عجائب الآثار] جـ ٦ ص ٢٥٠ ، ٢٥١ . جـ ٧ ص ٣ .

حتى ولو كانوا من بقايا العهد القديم .. ذلك هو المأزق الذى وقعت فيه هذه القيادة .. وتلك كانت مأساتها ؟ ! .. قوة ثورية ، تضطر ، حفاظا على وجودها ، إلى موالاة أعدائها ، على حين هي تعادى الذين يطمحون إلى تحقيق الاصلاحات الثورية ، بأسلوب علوى ، وبأدوات لا تقيم وزنا للشعب وقواه الثائرة ! ! ..

وفى إطار هذا المأزق ، الذى بلغ حد المأساة ، سار الصراع ، حذرا وتدريجيا ، بين محمد على وبين السيد عمر مكرم ... تلجأ إليه الطوائف ليخفف عنها قسوة ضرائب النظام الجديد .. وتفزع إليه الجماهير كى يعبىء المقاومة المسلحة للغزو الانجليزى لرشيد فى المحرم سنة ١٢٢٢ هـ ـ إبريل سنة ١٨٠٧ م ـ فيأمر الناس بحمل السلاح ، ويوقف دروس العلم بالأزهر ليشترك الطلاب والشيوخ «بالجهاد فى الانكليز»[1] ..

وعندما تصاعدت معارضة السيد عمر مكرم لما فرضه محمد على من ضرائب وما أحدثه فى الاقتصاد الزراعى من تغييرات ، جمع عمر مكرم المشايخ يوم الأحد ١٨ جمادى الأولى سنة ١٢٢٤ هـ ـ أول يوليو سنة ١٨٠٩ م ـ «وكتبوا عرضحالا إلى الباشا يذكرون فيه المحدثات من المظالم والبدع ، وختم الأمتعة ـ [تسجيلها نظير «دمغة»] ـ وطلب مال الأوسية والرزق ، والمقاسمة فى مال الفائظ ـ [الذى كان الملتزمون تستصفونه لأنفسهم] ـ ... وذلك بعد أن جلسوا مجلسا خاصا ، وتعاهدوا وتعاقدوا على الاتحاد وترك المنافرة ؟ ! » ـ كما يقول الجبرتى[2] ـ ... ـ وكثير من هؤلاء الشيوخ الكبار كانوا ملتزمين يتضررون من هذه الإجراءات ! ـ

لكن عين محمد على كانت على الثغرة التى بدأت فى جدار القيادة الشعبية منذ أربع سنوات ، وكان النفاذ منها هو قراره لضرب القيادة الشعبية لعمر مكرم ، وتصفيتها حتى قبل تصفيته قوة المماليك ... لقد امتلك جندا شبه منظم ، فتخلص من أحد الأخطار ، ولقد حان الحين كى يتخلص من قيادة عمر مكرم ، عن طريق كبار الشيوخ .. وبعبارة الجبرتى «... فلقد أخذ الباشا يدبر فى تفريق جمعهم ، وخذلان السيد عمر مكرم . لما فى نفسه منه من عدم إنفاذ أغراضه ، ومعارضته له فى غالب الأمور ، ويخشى صولته ، ويعلم أن الرعية والعامة تحت أمره ، إن شاء جمعهم وإن شاء فرقهم ، وهو الذى قام بنصره وساعده وأعانه وجمع له

---

(١) المصدر السابق ، جـ ٦ ص ٣٥٥ ، ٣٥٦ .

(٢) المصدر السابق ، جـ ٧ ص ٦٧ .

الخاصة والعامة حتى ملّكه الإقليم ، ويرى أنه إن شاء فعل بنقيض ذلك ! .. »[1] .

وطلب محمد على السيد عمر مكرم ، فرفض مقابلته والصعود إليه فى القلعة .. فلما ألح فى طلبه وافق على أن يلقاه شريطة أن يتم اللقاء فى بيت الشيخ السادات ، فازداد غضب محمد على ... وكان المأمول أن يحذو الشيوخ حذو السيد عمر مكرم ، فذلك هو تعاهدهم معه ، لكنهم أسرعوا فلبوا الدعوة التى وجهت إليهم للقاء محمد على بمنزل ابنه إبراهيم .. حضر القاضى والمشايخ .. وأحضروا شيخ السادات الوفائية ، والشيخ الشرقاوى .. وأرسلوا للسيد عمر مكرم كى يحضر للتحقيق فيما بينه وبين محمد على ، فاعتذر عن عدم الحضور بتناوله دواء يمنعه من ذلك .. فمضى محمد على فيما خططه ، وأعلن خلعه من نقابة الأشراف ، وتولية الشيخ السادات مكانه ، وأمر بنفيه من القاهرة فى ذات اليوم ـ [الأربعاء ٢٧ جمادى الثانية سنة ١٢٢٤ هـ ٩ أغسطس سنة ١٨٠٩ م] ـ وتطوع من الشيوخ من تطوع لتهوين شأن السيد عمر مكرم والخوض فى حقه ، بل وكتبوا محضرا افتروا عليه فيه ، وزعموا أنه أدخل فى سجل «الأشراف» أقباطا ويهودا دخلوا دين الإسلام ! .. وطلب بعضهم إمهاله ثلاثة أيام ليصفى شئونه بالقاهرة ..

أما الرجل ، الذى فرض عليه النفى من قبل مرتين ، فإنه لم يجزع ، بل قال : الآن قد استرحت من هذا العبء ـ ولعله قد سعد للتخلص من المأزق الذى وقعت قيادته فيه ! ـ لكنه طلب أن يكون نفيه إلى أرض لا سلطان عليها لمحمد على : «الطور» ، أو «ورنة» ـ وذلك بعد أن رفض محمد على أن تكون بلدته «أسيوط» هى منفاه .. لكن محمد على رفض أن يجيب رغبته ، وخيَّره بين الاسكندرية وبين دمياط ، فاختار دمياط ..

وفى دمياط أمضى من سنة ١٢٢٤ هـ سنة ١٨٠٩ م حتى سنة ١٢٢٧ هـ سنة ١٨١٢ م .. ثم انتقل إلى مدينة طنطا فأقام بها حتى سنة ١٢٣٤ هـ سنة ١٨١٨ م ، عندما تاقت نفسه أن يحج إلى بيت الله الحرام ، وكان محمد على قد انتصر فى حربه ضد الحركة الوهابية ، فأرسل إليه عمر مكرم حفيده مهنئا ، وملتمسا الإذن له بالحج ، فأذن له ، وأثنى عليه ، وتحدث عنه كوالد له ، وأمر بأن تكون عودته من الحجاز إلى منزله بالقاهرة ، فعاد إليها ، واحتفل به الناس أياما ، مدحه فيها الشعراء ، ثم اعتكف عن لقاء الجمهور ..

فلما كانت فتنة من الفتن التى تعرض لها نظام محمد على باشا ، خشى أن يكون لعمر مكرم

---

(١) المصدر السابق . جـ ٧ ص ٦٨ .

ضلع فيها ، فطلب إليه العودة إلى منفاه بطنطا سنة ١٢٣٧ هـ سنة ١٨٢٢ م ، فلم يلبث ، بعد عودته إليها ، أن انتقل إلى جوار ربه فيها ... مات موتة الأسد الذى تحولت أخطاؤه هو وجرائم الآخرين نحوه إلى أعواد قفص حبست فيه قوته حتى أصابها الذبول ! ..

لكن .. هيهات أن يطوى الموت صفحة كهذه ، زاخرة بالأحلام النبيلة ، مليئة بالمساعى الحميدة ، تفيض ، أبدا ، على الذين يفقهون التاريخ بالعبر والعظات ! .

- ١٤ -

رفاعة الطهطاوى

[١٢١٦ - ١٢٩٠ هـ ١٨٠١ - ١٨٧٣ م]

رائد التنوير فى العصر الحديث

هو رفاعة بن بدوى بن على بن على بن محمد بن على بن رافع .. يتصل نسبه ، لأبيه ، بالحسين بن على بن أبى طالب ، ـ رضى الله عنهما ـ .. ولأمه بـ «الخزرج» ـ من الأنصار ـ ..

وكان مولده بمدينة «طهطا» ، بمحافظة «سوهاج» ، بصعيد مصر فى ١٥ أكتوبر سنة ١٨٠١ م (٧ جمادى الثانية سنة ١٢١٦ هـ) فى ذات اليوم الذى جلت فيه حملة بونابرت عن الديار المصرية ! ..

وبسبب الإصلاحات الاقتصادية التى أنجزتها حكومة محمد على باشا [١٧٦٩ ـ ١٨٤٩ م] فقدت أسرة الطهطاوى امتيازات «الالتزام» ـ شكل الاستغلال الاقطاعى الزراعى الذى ساد حتى ذلك التاريخ ـ الأمر الذى اضطر والده إلى النزوح عن طهطا سنة ١٨١٣ م ، عندما كان رفاعة فى الثانية عشرة من عمره ، فأقام بعدة قرى ، بالصعيد ، طالبا العيش لأسرته ، ومهيئا لولده السبيل لحفظ القرآن الكريم .. وعندما انتقل الوالد إلى جوار ربه عاد رفاعة إلى «طهطا» ليواصل نشأته فى كفالة بيت من بيوت العلم هو بيت أخواله ـ آل الأنصارى ـ .. حيث تعلم على علماء هذا البيت «المتون» التى كانت متداولة فى ذلك العصر ، فى الفقه والنحو وفنون المعقول والمنقول ! ..

وفى السادسة عشرة من عمره [١٨١٧ م ١٢٣٢ هـ] ركب النيل إلى القاهرة ، فى رحلة شاقة ، استغرقت أسبوعين ، ليلتحق بالأزهر الشريف ، وفيه ظهرت أمارات نجابته ، تلك النجابة التى أعانته على إتمام التحصيل السريع ، فتخرج من الأزهر بعد ست سنوات ـ سنة ١٨٢١ م ـ وانتقل من موقع الطالب إلى مكان المدرس فى نفس المعهد العتيد ! .. لقد تتلمذ الطهطاوى ، بالأزهر ، على شيوخ أجلاء كثيرين : الشيخ الفضالى ، والشيخ حسن القويسنى ، والشيخ البخارى ، والشيخ البنا ، والشيخ الدمنهورى ، والشيخ محمد حبيش ، والشيخ

البيجورى ، والشيخ أحمد الدمهوجى الخ.. الخ.. ثم أصبح واحدًا من هؤلاء الشيوخ.. لكن أبرز شيوخه وأكثرهم تأثيرا على فكره وعقله كان هو الشيخ حسن العطار [١١٨٠ ـ ١٢٥١ هـ ١٧٦٦ ـ ١٨٣٥ م] ذلك الذى أوصله العلم إلى كرسى مشيخة الأزهر ، وأوصلته استنارته إلى إدراك ما فى الحضارة الأوربية القادمة مع علماء الحملة الفرنسية من أسباب للقوة العلمية تتطلب من الأمة أن تنهض وتترقى ، سالكة سبيل التغيير واليقظة والتجديد .. وكما كان للشيخ العطار عند الطهطاوى ـ التلميذ ـ مكانة خاصة ، كان للتلميذ ـ الطهطاوى ـ مكان متميز عند الشيخ العطار ! .. بل لقد استمرت هذه التلمذة الفكرية حتى بعد أن أصبح الطهطاوى واحدًا من الشيوخ فى الأزهر الشريف ، إذ كانا يشتركان فى مطالعة الكتب «الغريبة» التى لا تتداولها أيدى الشيوخ ! ..

وبعد عامين من التدريس فى الأزهر ـ [١٨٢٢ ـ ١٨٢٤ م] دخل الطهطاوى سلك الوظائف «الميرية» واعظا وإماما فى الجيش .. فلما كانت سنة ١٨٢٦ م طلب محمد على باشا من شيخ الأزهر الشيخ حسن العطار ترشيح شيخ يتولى الإمامة الدينية لأكبر بعثات مصر العلمية المسافرة إلى باريس ، فرشح العطار تلميذه رفاعة ، وأوصاه أن يكتب مشاهداته فى باريس ، ليقدم لأبناء أمته كتابا فى أدب الرحلات كما فعل من قبل ابن بطوطة وابن جبير ! ..

ومنذ إقلاع الباخرة بطلاب البعثة ، ومعهم رفاعة ، من الاسكندرية فى ٦ رمضان سنة ١٢٤١ هـ ـ ٢٤ إبريل سنة ١٨٢٦ م ـ شرع الشيخ فى تعلم اللغة الفرنسية ، فأنبأ بذلك عن طموحه لما هو أكثر من إمامة البعثة فى الصلاة وتعليمها أمور الدين ! وفى باريس واصل دراسة الفرنسية ، فاقتطع من مخصصاته ، التى لم تتعد ٢٥٠ قرشا ، أثمان الكتب والدروس ، مركزا على إجادة القراءة والفهم ، كى يترجم إلى العربية ، التى كان يجيدها ، علوم الحضارة الأوربية التى تألقت فى الفكر الفرنسى فى ذلك التاريخ .. وعندما لفتت مبادرته هذه أنظار المشرفين على البعثة ، فكتبوا عنها إلى الحكومة المصرية ، قررت إضافته إلى أعضاء البعثة ، كدارس ، فضلا عن إمامته لها فى أمور الدين ! ..

وبعد عشرين شهرا ـ فى ٢٨ فبراير ـ أول مارس سنة ١٨٢٨ م ـ اجتاز الطهطاوى ، بنجاح ، أول امتحان . وتقرر أن يتخصص فى الترجمة من الفرنسية إلى العربية . بل وأنجز ترجمة كتاب [مبادئ العلوم المعدنية] وتقويما لمصر وسورية ، وأرسلها للحكومة المصرية ليطبعا فى مطبعة بولاق ! .. ومنذ ذلك التاريخ قرر رفاعة أن ينهض فى حياة أمته بذات الدور الذى لعبه المترجمون فى العصر العباسى ، فهو يريد تجديد فكر الأمة وحياتها بإتاحة الفكر الحضارى الفرنسى

لعقول أبنائها ، كما فتح المترجمون الأوائل نوافذ للعقل العربي الإسلامى على مختلف الحضارات .. لقد تتلمذ فى باريس علي علماء أجلاء ، منهم «جومار» و «سلفستر دى ساسى» و «كوسان دى برسفال» .. الخ .. الخ .. وقرأ لأعلام بارزين ، من مثل : «منتسكيو» و «جان جاك روسو» .. الخ .. الخ .. وترجم ، قبل أن يعود إلى مصر سنة ١٨٣١ م سنة ١٢٤٧ هـ ، أكثر من اثنى عشر نصا فرنسيا ، ما بين رسالة ومقالة وكتاب . كما ألف كتابه الفذ [تخليص الإبريز فى تلخيص باريز] فى صورة بحث اجتاز به الامتحان النهائى الذى عقد فى ١٩ أكتوبر سنة ١٩٣٠ م ، وهو الكتاب الذى أراد به ـ كما قال أحد أساتذته ـ «أن يوقظ أهل الإسلام ، ويدخل عندهم الرغبة فى المعارف المفيدة ، ويولد عندهم محبة تعلم التمدن الافرنجى ، والترقى فى صنائع المعاش .. » ! .. أما هو فقد سأل الله فى مقدمته «أن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أمم الإسلام ، من عرب وعجم ، إنه سميع مجيب ، وقاصده لا يخيب ! » .. وبعد عودة الطهطاوى إلى مصر ، قدم إلى أستاذه الشيخ حسن العطار كتابه هذا ، فقرظه ، وقدمه إلى محمد على باشا ، الذى أعجب به ، وأمر بقراءة نسخته المخطوطة فى «قصوره وسراياته» ، وبعد طبعه وترجمته إلى التركية وزعت نسخه على الدواوين والوجوه والأعيان ، وترتبت مطالعته فى المدارس المصرية ، فكان بداية الريادة لذلك الجهد الفكرى العملاق الذى أيقظ به الطهطاوى الأمة ، ونقلها به من العصور المظلمة إلى أعتاب عصرها الحديث ! ..

ومن خلال المناصب العديدة التى تولاها الطهطاوى ، وبواسطة الأعمال الفكرية الكثيرة التى ترجمها أو أشرف على ترجمتها ، وكذلك المؤسسات التعليمية والمنابر الثقافية التى أنشأها أو أشرف عليها أو أسهم فيها ، من خلال كل هذه السبل والأدوات رسخت قدم الطهطاوى فى النهضة الفكرية والتعليمية والتحديثية ، كرائد لأمته فى العديد من الميادين ..

- فبعد أن عمل مترجما بمدرسة الطب واجهته مشكلة المصطلحات ، فنقب فى تراثنا العلمى عنها حتى بعثها ، وعند افتقادها كان يلجأ للعامية ، ثم كان يستعير المصطلحات الفرنسية إذا لم تسعفه العربية الفصحى ولا العامية .. ثم كانت «مدرسة الألسن» التى قامت ، بناء على اقتراحه ، سنة ١٨٣٥ م سنة ١٢٥١ هـ ، والتى أقامها «جامعة» على غرار «مدرسة اللغات الشرقية» بباريس «لينتفع بها أبناء الوطن ، ويستغنى بها عن الدخيل ، ولتقليل التغرب فى بلاد أوربا .. » .. كانت هذه المدرسة مع «قلم الترجمة» الذى أنشأه سنة ١٨٤١ م النافذتان اللتان أطل منهما العقل العربى على الحضارة الأوربية بعد عزلة استمرت عدة قرون ! ..

- وفى ميدان البعث الوطنى والقومى كان الطهطاوى رائدا بما أبدع من أناشيد وطنية ، وبما

نظم من قصائد سجلت انتصارات الجيش الوطنى ضد الأتراك والأوربيين .. وبأول متحف للآثار الوطنية ، اقترحه وأقامه ، ليلفت نظر الأمة إلى عمقها الحضارى ، وليجعل لآثارها دورا فى شحن أجيالها الحاضرة بالكبرياء المشروع ، كى تنهض للبناء وتواجه التحديات ! ..

- وفى الصحافة ، تحول بـ [الوقائع المصرية] - رائدة الصحافة العربية - من نشرة تركية ركيكة تترجم للعربية ، إلى صحيفة عربية تترجم إلى التركية ، عندما أشرف عليها سنة ١٨٤٢ م سنة ١٢٥٧ هـ .. كما أشرف على مجلة [روضة المدارس] التى صدرت سنة ١٨٧٠ م ١٢٨٧ هـ فجعل أسرة تحريرها أشبه ما تكون بالمجمع العلمى الذى ضم أبرز العلماء فى مختلف التخصصات .. هذا إلى [المجلة العسكرية] التى أصدرها ، بالعربية والفرنسية ، كدورية متخصصة للعسكريين ! ..

- وفى ميدان «صنع الرجال» رعى الطهطاوى تكوين أجيال ثلاثة . تعلموا منه ، ثم عملوا معه ، وقدموا للحركة الفكرية ، بواسطة مطبعة بولاق كنوزا فكرية بلغ عدد كتبها أكثر من ألفى كتاب ، خلال أربعين عاما فقط .. على حين لم تقدم مطابع الامبراطورية العثمانية ، خلال قرن من الزمان - ١٧٢٨ - ١٨٣٠ م - سوى أربعين كتابا ، أغلبها شعوذة وخرافات ! ..

- وفى التأليف انعطف الطهطاوى إلى ميادين كانت غريبة على المثقف والمفكر التقليدى يومئذ ، فكتب عن التمدن فى الميادين العملية ، زراعية وصناعية .. الخ .. الخ .. وفى التاريخ انتقل من «نمط الحوليات» إلى التأريخ لحضارة الأمة فى ترابطها بغيرها من الأمم والحضارات ، وكذلك فعل عندما كتب مؤرخا للإسلام ودولته ورسوله - عليه الصلاة والسلام - ! ..

فإذا علمنا أن الطهطاوى قد ترجم فى التاريخ والجغرافيا ، وفى الطب ، والعلوم ، والقانون ، والهندسة ، وأيضا فى الأدب والشعر ... كما ألف فى فنون شتى ، واتسمت مؤلفاته بالطابع الموسوعى ، وتحلت بما تميز به عصره من الترويح عن القارئ بالمِلَح والتنويع والاستطرادات .. وإذا علمنا أن مؤلفاته ومترجماته قد تعدت السنة والعشرين ، وأن بعضها قد اشتمل على عدة مجلدات ، أدركنا حجم التأثير الريادى الذى أحدثه الرجل فى هذا الميدان .

ويزيد من قيمة الطهطاوى ويؤكد عظمته التنبيه إلى أن الطريق الذى سلكه إلى النهضة والتجديد لم يكن ممهدا ، بل لقد حفل بالعديد من العقبات ، ولقيت الرجل عليه محن ومصاعب كانت كفيلة ببعث اليأس فى نفسه من الإصلاح ! ...

لقد عاصر الطهطاوى خمسة من حكام مصر الحديثة :محمد على باشا [١٧٦٩ - ١٨٤٩م] وإبراهيم باشا [١٧٨٩ - ١٨٤٨ م] وعباس باشا الأول [١٨١٣ - ١٨٥٤ م] وسعيد باشا [١٨٢٢ - ١٨٦٣ م] وإسماعيل باشا [١٨٣٠ - ١٨٩٥ م] .. ورغم ملاحظاته الانتقادية لبعض التطبيقات فى تجربة محمد على الإصلاحية إلا أن عهد محمد على ، بما شهد من تحولات عظمى انتقلت بمصر من العصور المظلمة إلى العصر الحديث ، قد أتاح كل الفرص كى يحقق الطهطاوى الكثير مما فى عقله وقلبه من طموح .. ولم يختلف الأمر فى الشهور التى تولى الحكم فيها إبراهيم باشا .. لكن الأمر قد اختلف بعد تولى عباس باشا الأول خديوية مصر فى ٢٤ نوفمبر سنة ١٨٤٨ م (٢٧ ذى الحجة سنة ١٢٦٤ هـ لقد كان عباس حفيدا لمحمد على ، وليس ابنا له مثل سعيد .. لكنه كان أكبر سنا من سعيد ، فسبقه إلى منصب الخديوية ، الأمر الذى كان موضع معارضة من كثير من رجالات الدولة الذين عملوا مع محمد على .. وكان عباس نفورا من الانفتاح على الحضارة الأوربية ، ومن ثم مجافيا لنهج الرجال الذين تربوا وعملوا فى إطار هذا الانفتاح .. ثم إنه قد تولى السلطة فى مرحلة الانكماش ، إن لم تكن التصفية ، لكثير من جوانب تجربة محمد على الإصلاحية ، ومن ثم فلقد كان توليه السلطة إيذانا بموقف عدائى من كثير من الكوادر الذين مثلوا أركان الاستنارة والإصلاح فيما تقدم حكمه من عقود .. وهكذا بدأت متاعب الطهطاوى مع النظام الجديد ! .. لقد أغلق عباس مدرسة الألسن ، وعطل الصحف ، وخفض حجم المدارس والبعثات العلمية ... فما كان من الطهطاوى إلا أن أعاد طبع كتابه [تخليص الابريز فى تلخيص باريز] ؟ ! ..كموقف ضد هذا التحول الرجعى الذى يقوده عباس ، وعندما غضب عباس على الطهطاوى أنزله من مكانه البارز فى جهاز الدولة ، وجرده من مناصبه ، ونفاه إلى السودان فى صورة ناظر مدرسة ابتدائية ومعه كوكبة من أبرز علماء مصر ، نفوا هم الآخرون ، فى صورة مدرسين فى هذه المدرسة الابتدائية ؟ ! فقضى رفاعة فى منفاه أربع سنوات [١٨٥٠ - ١٨٥٤ م] غالب فيها عوامل اليأس والخمول والإحباط .. لقد حاول الهرب من المنفى ، فلما عز عليه ذلك تغلب على سلبيات واقعه بما قدم لأبناء السودان من خدمات تعليمية ، وبما عكف عليه من المطالعة ، وبالعمل الفذ ، والموحى ، الذى ترجمه وهو [مغامرات تلماك] تلك الرواية الرمزية التى ألفها القس الفرنسى «فنلون» Fénélon بقصد تقويم الحاكم والنصح للأمير ! ... وفى المنفى تفجرت شاعرية الطهطاوى ، فتوجه بالقصيدة إلى أولى الأمر حينا ، وإلى الرسول ، - صلى الله عليه وسلم - ، حينا آخر ، لكنه عدل عن إرسال ما نظم إلى الحكام ، بل لقد جاءت قصيدته التى توجه بها إليهم من نفس البحر وعلى نفس القافية التى نظمت عليه وعليها القصيدة الشهيرة التى مطلعها :

لقد أسمعت إذ ناديت حيا ولكن لا حياة لمن تنادى ؟ ! ..

وعندما توفى الخديو عباس ، مقتولا ، وخلفه سعيد باشا فى ١٤ يوليو سنة ١٩٥٤ م أعاد الرجال الذين نفاهم عباس ، فرجع رفاعة إلى القاهرة ، ليعاود نشاطه ، لكن دون كامل طاقاته .. لقد تولى عددا من الوظائف ، فانتقل من وظيفة عضو ومترجم بمجلس المحافظة إلى ناظر «المكاتب» ، إلى ناظر ثان للمدرسة الحربية ، وناظر لمدرستى الهندسة الملكية والعمارة ، وتفتيش مصلحة الأبنية .. ومن أهم إنجازاته فى تلك الفترة مشروعه لإحياء التراث العربى الإسلامى ...

لكن السلطة عادت فتنكرت له ، بل وفصلته من الخدمة فى ٧ مارس سنة ١٨٦١ م ؟ ! .. وظل الرجل عاطلا عن العمل لأكثر من عامين حتى رحل عهد الخديو سعيد ، وجاء عهد الخديو إسماعيل سنة ١٨٦٣ م فانفتحت الأبواب واسعة أمام الطهطاوى ، فى ظل حكم حاكم أراد مواصلة تجربة محمد على ، كى يواصل تحقيق مشروعاته الفكرية والتعليمية التى بدأها منذ سنوات .. لقد شغل وظيفة «قومسيون» ديوان المدارس ــ الذى كان بمثابة وزارة التربية والتعليم ــ .. ورأس مجلس المكاتب الأهلية .. وأنشأ قلم الترجمة ، وأصبح ناظراله ، وأنجز ترجمة القانون المدنى والقانون التجارى .. ورأس تحرير مجلة [روضة المدارس] .. وتأكدت ريادته للحركة الفكرية بمؤلفاته التى ألفها فى تلك الفترة ، والتى مثلت نضجه الفكرى ، وفى مقدمتها كتابه [مناهج الألباب] الذى خصصه لمعالجة قضية «التمدن» ، وأودع فيه فكره الاجتماعى .. وكتابه [المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين] الذى حوى فكره فى التربية ، والوطنية ، والمدنية .. ومشروعه الطموح لكتابة تاريخ الحضارات من خلال كتابته لتاريخ الحضارة المصرية ، فى علاقاتها بالحضارات التى احتكت بها وتفاعلت معها ، وهو المشروع الذى أنجز منه قسمين ، أولها فى التاريخ القديم ــ [أنوار توفيق الجليل فى أخبار مصر وتوثيق بنى إسماعيل] ــ ، وثانيهما [سيرة الرسول ، ــ عليه الصلاة والسلام ــ ، وتاريخ الدولة الإسلامية الأولى ــ [نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز] ــ ...

لكن الأجل لم يمهل رفاعه الطهطاوى حتى يكمل مشروعه الطموح ، ويحقق كل أمانيه ، فاختاره ربه إلى جواره يوم الثلاثاء غرة ربيع الثانى سنة ١٢٩٠ هـ ٢٧ مايو سنة ١٨٧٣ م ، عن اثنين وسبعين عاما ، حقق فيها لمصر خاصة وللعروبة والإسلام عامة فتوحا مبينة فى ميادين الفكر والتربية والتعليم ، جعلت منه الرائد العملاق الذى لم يكذب أهله فى كل هذه الميادين ! ..

لقد أراد إيقاظ العرب والمسلمين من غفلة العصور المظلمة .. وحقق الكثير مما أراد .. حتى لقد أصبح الأب الشرعى لحركة اليقظة والإحياء التى أدخلت أمتنا إلى عصرها الحديث .. وصدق أمير الشعراء أحمد شوقى عندما خاطب ابنه على فهمى رفاعة ، قائلا :

يـابن من أيقظت مصرا معارفه   أبوك كان لأبناء البلاد أبا ؟ ! ..

* * *

نعم .. لقد قدم رفاعة ومدرسته الفكرية نموذج : «المثقف ـ رجل الدولة» ، الذى مارس كل أنشطته التنويرية من خلال الدولة وأجهزتها ، لأن دولة محمد على كانت هى جهاز التنوير الوحيد فى البلاد ! .. ومن ثم فلقد جاء فكر هذه المدرسة ، إلى حد كبير ، تعبيرا عن اتجاهات هذه الحركة التنويرية والتحديثية التى بدأت بالشرق العربى مع قيام الدولة المصرية المدنية الحديثة سنة ١٨٠٥ م ، وهو التاريخ الذى دخل بالمنطقة إلى رحاب العصر الحديث .

ولقد كان نصيب الطهطاوى ، الكاتب والمترجم والمعلم ، فى هذا البناء كبيرا .. فهو قد ألف عشرين كتابا ، وترجم ستا وعشرين ، وفيها ارتاد الآفاق الجديدة ، وبها عبرت الثقافة العربية من العصور الوسطى إلى عصر اليقظة والاحياء والتنوير ..

وعلى عكس حركات التجديد «السلفية ـ النصوصية» التى كانت تحذر مخالطة الأوربيين ، فضلا عن التفاعل معهم والأخذ عنهم ، لأنها كانت تعيش فى إطار الفكر القديم الذى استقر منذ العصور الوسطى ، والذى يقسم الناس إلى «مؤمنين» و «كفار» ، على عكس هذا الموقف دعا الطهطاوى إلى مخالطة الأوربيين ، والتفاعل مع حضارتهم ، والاقتداء بهم ، والأخذ عنهم فيما لا يخالف القيم والثوابت والشريعة والدين .. ولقد قدم لهذه النتيجة بمقدمات قسم فيها البشر تقسيما جديدا ، لا يقوم على معايير «الكفر» و «الإيمان» ، وإنما يقوم على معايير «التحضر» و «الخشونة» ! .. فالناس عنده مراتب ثلاث :

١ ـ الهمل المتوحشون ...
٢ ـ والبرابرة الخشنون ...
٣ ـ وأهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتمصر[1] ..

وهو يضع عددا من الشعوب «المؤمنة» بالإسلام فى مرتبة «البرابرة الخشنين» ، بينما يضع

(١) «الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى» جـ ٢ ص ١٦ .

الأوربين فى مرتبة «أهل الأدب والظرافة والتحضر والتمدن والتمصر» .. وهو يعتبر مخالطتهم والتفاعل معهم «المغناطيس الذى يجلب المنافع .. فمخالطة الأغراب ، لا سيما إذا كانوا من أولى الألباب ، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب .. »[1] .. وهو يعتبر أن الصلات التى عقدت بين مصر وبين الحضارة الاوربية ، فى عهد محمد على باشا ، واحدة من أهم الانجازات .. ولو لم يكن لمحمد على فضل سواها لكفاه فخرا ، لأنها هى التى جددت شباب الأمة وأعانتها على الانتصار على ذلك التحدى المتمثل فى فكر العصور المظلمة .. « .. فلو لم يكن لمحمد على من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية ، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة ، لكفاه ذلك ، فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد ، وآنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى والبلاد ، لنشر المنافع العمومية ، واكتساب السبق فى ميدان التقدمية ! .. »[2] .

والطهطاوى إذ يواجه فكرية العصور الوسطى ، بالتفاعل مع الحضارة الأوربية ، والأخذ عنها ، يمضى ناقدا قيم تلك الفكرية القديمة .. فهو يدعو إلى حماية الدين ، والاعتزاز به ، ولكنه يكره التعصب له ، وبخاصة إذا كان هذا التعصب من الدولة ، ذلك «أن الملوك اذا تعصبوا لدينهم ، وتداخلوا فى قضايا الأديان ، وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم ، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق ، ويستعبدون من يكرهونه على تبديل عقيدته ، وينزعون الحرية منه ، فلا يوافق الباطن الظاهر ، فمحض تعصب الإنسان لدينه ، لاضرار غيره ، لا يعد إلا مجرد حمية ، أما التشبث بحماية الدين لتكون كلمة الله هى العليا فهو المحبوب المرغوب .. »[3] .

والأمر الذى لا شك فيه أن الطهطاوى ، وهو يبشر بهذا الفكر ، إنما كان يدين فكرية العصور الوسطى وسلوك سلاطينها ، ويعبر عن تأثره بجزئية من جزئيات «العلمانية الأوربية» ، وإن يكن فكره هذا ، عند التأمل ، هو الفكر الأصيل لشريعة الإسلام ، المنحازة تماما إلى حرية الضمير فى الاعتقاد ، والمعادية تماما للإكراه فى الدين ! ..

* * *

(١) المصدر السابق . جـ ١ ص ٣٩٨ .

(٢) المصدر السابق . جـ ١ ص ٤٤١ ، ٤٤٢ .

(٣) المصدر السابق . جـ ١ ص ٥٥٦ ، ٥٥٧ .

وهو يحدث قومه عن قضية أنستهم إيَّاها عصورهم المظلمة .. قضية : من هم «العلماء» ؟ .. فهم لم يعودوا يعرفون من العلم إلا علم الدين ، و«العلماء» عندهم هم شيوخ الأزهر فقط ، وهؤلاء الشيوخ لا يدرسون إلا «العلوم الأدوات» ، ولاحظ لهم من «علوم المقاصد والغايات» ، وخاصة العقلية منها .. وهو يستخدم إبراز الواقع الحضارى للحضارة الفرنسية فى هذه القضية لنقد الواقع المحلى ، والاشارة إلى ما هو أمثل ، فيقول لقارئه : «.. ولا تتوهم أن علماء الفرنسيس هم القسوس ، لأن القسوس إنما هم علماء الدين فقط ، وقد يوجد من القسوس من هو عالم أيضا ؟ ! .. وأما ما يطلق عليه اسم العلماء فهو من له معرفة فى العلوم العقلية .. فإذا قيل فى فرنسا : هذا الإنسان عالم ، لا يفهم منه أنه يعرف فى دينه ، بل إنه يعرف علما من العلوم الأخر .. وسيظهر لك فضل هؤلاء النصارى فى العلوم عمن عداهم ، وبذلك تعرف خلو بلادنا عن كثير منها ، وأن الأزهر وجامع بنى أمية ، بالشام ، وجامع الزيتونة بتونس ، وجامع القرويين ، بفاس ، ومدارس بخارى ، ونحو ذلك ، كلها زاخرة بالعلوم النقلية ، وبعض العلوم العقلية ، كعلوم العربية والمنطق ونحوه من العلوم الآلية ..»[1] .

ويقتحم الطهطاوى على الشرق عالم «الحريم» ! .. فيبشر بتساوى المرأة والرجل إلا فى ذلك «الفرق اليسير الذى يظهر فى الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما ..»[2] .. ويطلب تعليم المرأة منذ سنة ١٨٣٦ م .. بل ويدعو إلى إشراكها فى العمل الذى تطيقه ، مثلها فى ذلك مثل الرجال ، لأن عملها يصونها عن الانحراف ، ويقربها من الفضيلة ، على عكس فكرية العصور الوسطى فى هذا الموضوع «... فيمكن للمرأة ، عند اقتضاء الحال ، أن تتعاطى من الأشغال ما يتعاطاه الرجال ، على قدر قوتها وطاقتها ، فكل ما يطيقه النساء من العمل يباشرنه بأنفسهن ، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة .. فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ، ويقربها من الفضيلة ! »[3] .

بل لقد جعل الطهطاوى من احترام المرأة فى المجتمع ، وحصولها على حقوقها كإنسانة ، معيارا لما عليه المجتمع من التمدن والتحضر ، «فكلما كثر احترام النساء عند قوم كثر أدبهم وظرافتهم . فعدم توفية النساء حقوقهن ، فيما ينبغى لهن الحرية فيه ، دليل على الطبيعة المتبربرة ! ..» .

---

(١) المصدر السابق . جـ٢ ص ١٦١ .

(٢) المصدر السابق . جـ٢ ص ٣٥٦ .

(٣) المصدر السابق . جـ٢ ص ٣٩٣ .

ومن نظم العصور الوسطى وقيمه ، التى كانت تمثل تحديا لحركة الاستنارة والتطور يومئذ : النظام الإقطاعى ، الذى كانت تتربع على قمته بمصر يومئذ طبقة الشراكسة المعادية للعروبة والعنصر الوطنى .. ولقد كانت قيم هذه الطبقة عقبة فى طريق حركة التنوير واليقظة ، كما كان الاقطاع كنمط إنتاجى فى الزراعة ، وما يرتبط به من علاقات ظالمة بين الفلاح المصرى الكادح بين الاقطاعى المتبطل ، كان هذا الاقطاع عقبة أمام دخول المجتمع إلى رحاب النمو الرأسمالى ، الذى عرفته أوربا ، والذى صنع ، بروح العلم والعقلانية والاستنارة ، الحضارة التى أعجب بها الطهطاوى . وعلى الرغم من أن الطهطاوى قد أمتلك من الأرض مساحة كبيرة إلا أنه انحاز إلى صف العمل الزراعى ورجح كفته على كفة حق الملكية الزراعية : فتساءل : « هل منبع الغنى والثروة هو الأرض ؟ .. أو أن الشغل هو أساس الغنى ومنبع الأموال المستفادة ؟ » .. وكانت أجابته حاسمة فى الانحياز إلى العمل ، الذى رآه العنصر الذى يعطى الأشياء قيمتها : « .. إن الشغل يعطى قيمة لجميع الأشياء التى ليست متقومة بدونه .. فالمدار على العمل فى الرواج .. وهو منبع السعادة الأولى .. ولو زرعنا أرضا خصبة ، وميزنا ما يمكن أن ينسب من إيرادها للعمل ، وما ينسب للخصوبة منه ، وفرزنا كلا على حدة وجدنا العمل أقوى من محصول الخصوبة »[1] .

ولم يكن الطهطاوى ، بهذ الحديث المنحاز للعمل الزراعى ضد عائد الملكية الزراعية ، مفكرا اشتراكيا ، كما توهم البعض ، لأنه قد انتقد ، صراحة ، الفكر الاشتراكى عندما هاجم سان سيمون Sant simon (١٧٦٠ - ١٨٢٥ م) وأفكاره الاشتراكية ، وعندما عمم هجومه على كل الفكر المماثل فى التاريخ ، عند القرامطة والمزدكيين[2] ! .. وإنما كان داعية لإزاحة الاقطاع ، الذى أصبح عقبة فى طريق النظام الذى رآه - بصدق - أكثر النظم تقدما يومئذ بالنسبة للمجتمع ، وهو التنمية على أساس رأسمالى .. فهو يدعو إلى إقامة الشركات المساهمة - « الشركات السلمية » - وإلى إنشاء البنوك - « جمعيات الاقتراضات العمومية » - التى « بها تتقدم التجارة والزراعة ، وترتقى الدولة والملة .. »[3] .. كما يعتبر الحرية الاقتصادية - (الليبرالية الاقتصادية) - كما كانت عليها فى أوربا يومئذ - أعظم الحريات التى يطمح إليها المجتمع ، فيقول : « إن أعظم حرية فى المملكة المتمدنة : حرية الفلاحة ، والتجارة ، والصناعة ، فالترخيص - (الإباحة) - فيها من أصول فن الادارة الملكية ، وقد ثبت بالأدلة

---

(١) المصدر السابق . جـ ١ ص ٣١٠ - ٣١٢ .

(٢) المصدر السابق . جـ ٣ ص ٥٣٦ ، ٥٣٧ .

(٣) المصدر السابق . جـ ١ ص ٥٧٩ .

والبراهين أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية ، وأن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة ، التى تقدم فيها التمدن ، إلى هذا العصر.. »[1] .

فهو مع «العمل» أكثر مما هو مع «الملكية» اذا كان الحديث عن «الأرض» ، لأنه ضد الاقطاع ، يريد أن يزيحه من الطريق بعد أن أصبح عقبة أمام التطور الرأسمالى الذى دعا إليه ، قاعدة مادية للمجتمع فى الاقتصاد ، وإلى التنوير الذى صاحبه ، قيما وبناء علويا للمجتمع الحديث .. وهو ، بهذه الدعوة ، إنما كان مبشرا بعصر جديد ، وداعية لإزالة آثار العصور الوسطى والمظلمة ، فى الاقتصاد وفى القيم والأفكار .. وعندما دعا بدعوته هذه كانت التجربة الاوربية تملأ منه السمع والعقل والفؤاد ..

وتبعا لهذه الليبرالية الاقتصادية ، ولزوما لها ، دعا الطهطاوى إلى الليبرالية السياسية ، وهو فى هذا الميدان قد تصدى ــ وإن على الاستحياء ــ لنمط الحكم الشرقى فى التفرد بالسلطة والاستبداد بمقاليد الأمور .. فهو يغرى الحاكم بحكم شعب من الأحرار الطائعين اختيارا ، لأنهم أفضل وأنفع من العبيد الذين يخضعهم الخوف من السلطان .. «فمن ملك أحرارا طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين!»[2]..وهو يدعو قومه إلى نمط الحرية كما عرفته المجتمعات الأوربية المتحضرة والمتقدمة يومئذ ... «ذلك لأن حقوق جميع أهالى المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية .. والإنسان الحر يباح له أن ينتقل من دار إلى دار ، ومن جهة إلى جهة ، بدون مضايقة ولا إكراه مكره ، وأن يتصرف كما يشاء من نفسه ووقته وشغله ، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع ــ (القانون) ــ أو السياسة ، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة .. ومن حقوق الحرية الأهلية : أن لا يجبر الإنسان أن ينفى من بلده ، أو يعاقب فيها إلا بحكم شرعى ــ (قانونى) ــ أو سياسى ، مطابق لأصول مملكته ، وأن لا يضيق عليه فى التصرف فى ماله كما يشاء ، ولا يحجر عليه إلا بأحكام بلده ، وأن لا يكتم رأيه فى شيء ، بشرط أن لا يخل بما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده ...» .

ثم يمضى الطهطاوى فيقسم الحرية إلى : حرية طبيعية ، فى أمور الفرد المعاشية الخاصة ، كالأكل والشرب .. وحرية سلوكية ، تتعلق بالأخلاق ... وحرية دينية ، فى العقيدة والمذهب .. وحرية مدنية ، تحكم علاقات أعضاء المجتمع بعضهم مع بعض ... وأخيرا الحرية السياسية التى تنظم علاقات الرعية والدولة والمحكومين بالحكام ... وهو فى حديثه عن هذه

---

(١) المصدر السابق . جـ٢ ص ٤٧٥ .

(٢) المصدر السابق . جـ٢ ص ٤٧٤ .

الحرية يربط بين أساسها الاقتصادى وبين مظاهرها وقواعدها القانونية .. « .. فالحرية السياسية هى : تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية ، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى عليه فى شىء منها ، فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية ... »

والطهطاوى عندما يبشر بالنمط الأوربى المتحضر ، ويدعو إلى أن نبدأ من حيث انتهت أوربا ، لا يغلف دعوته هذه ولا يداريها .. فهو يريد أن « يوقظ سائر أمم الإسلام من نوم الغفلة .. كى يبحثوا عن العلوم البرانية ، والفنون والصنائع ، وهى التى كمالها ببلاد الإفرنج ثابت شائع ، والحق أحق أن يتبع ؟ ! .. »[1] .

والذين يرفضون الأخذ عن اوربا ، بحجة رفض الاستيراد للعلوم الأجنبية ، واهمون ، لأن الحضارة دورات وأطوار ، وهذه العلوم قد كانت إسلامية عندما كنا نعيش عصر نهضتنا ، فأخذتها أوربا وطورتها ، وواجبنا الآن أن نتتلمذ عليهم كما تتلمذوا على أسلافنا ... وهو يطلب إلى الأزهر أن يضيف إلى علوم الشريعة « معرفة سائر المعارف البشرية المدنية ، التى لها مدخل فى تقدم الوطنية .. فهذه العلوم الحكمية ـ (أى المعللة بحكمة وعلة) ـ العملية[2] ، التى يظهر الآن أنها أجنبية ، هى علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية ، ولم تزل كتبها إلى الآن فى خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة ! .. »[3] .

والدستور الفرنسى ، وإن لم يكن مستلها من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة إلا أن قاعدة العدالة التى حكمت مواده وأصوله ، قد جاءت به على وفاق الكتاب والسنة ! .. « فلقد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وانقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم ، وتراكم غناهم ، وارتاحت قلوبهم . والعدل أساس العمران ، وما يسمونه الحرية هو عين ما نسميه العدل والانصاف ، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوى فى الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هى المحكمة والمعتبرة ... »[4] .

---

(١) المصدر السابق . جـ ٢ ص ١٢ .

(٢) «ايقابلها علوم الدين ، المأخوذة من الوحى ، والتى نتعبد بها ، نظرا وتطبيقا ..

(٣) «الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى» جـ ١ ص ٥٣٤ .

(٤) المصدر السابق . جـ ٢ ص ١٠٢ .

ومثل الدستور فى ذلك مثل القوانين والتشريعات .. فالحقوق الطبيعية والنواميس الفطرية التى حكمت قوانين أوربا وتشريعاتها توازى عندنا أصول الفقه وفروعه ، وهم قد تأثروا بتراثنا فى التشريع أيضا ، ذلك «أن الذى جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذى مدن بلاد الدنيا على الإطلاق .. ومن زاول علم أصول الفقه ، جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التى وصلت عقول أهالى باقى الأمم المتمدنة إليها ، وجعلوها أساسا لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم ، قل أن تخرج عن تلك الأصول التى بنيت عليها الفروع الفقهية التى عليها مدار المعاملات ، فما يسمى عندنا بأصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية ، وهى عبارة عن قواعد عقلية ، تحسينا وتقبيحا ، يؤسسون عليها أحكامهم المدنية ، وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية ، وما نسميه بالعدل والاحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية .. »[1] .

* * *

لكن الطهطاوى ، وهو يغرى قومه بأن يبدأوا من حيث انتهت أوربا يومئذ ، قد وضع عددا من التحفظات ، ونبه على فروق بيننا وبين أوربا ، وحدد أن ميدان الأخذ والاستلهام هو علوم الدنيا وفنونها ، دون علوم الدين وفلسفة الحياة ..

- فإعجابه بالعلوم والمعارف الأوربية لم ينسحب على فلسفتهم ، فتحفظ عليها قائلا : « ... غير أن لهم فى العلوم الحكمية ــ (الفلسفية) ــ حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية ، ويقيمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردها ؟ ! »[2] .. وهو يعبر بهذا التحفظ الرافض عن تكوينه الإسلامى السلفى ، فيما يتعلق بعلوم الدين ، وهو تكوين لم يكن يستعين يومئذ بما فى تراث الإسلام من فكر عقلانى إسلامى .. فتحفظه على فلسفة غير المسلمين موقف مفهوم .. ولو أن الطهطاوى قد درس ما فى التراث الإسلامى من قسمات للفكر العقلانى لما وقف هذا الموقف العاجز أمام الفلسفة الأوربية ! .. ولاستطاع نقدها نقدا إسلاميا ! ..

- وترجمة الطهطاوى للقوانين الاوربية ــ والفرنسية خاصة ــ بطلب من الدولة ، لم تجعله يغفل عما فى التراث الإسلامى من فقه فى المعاملات ، جدير بأن نحييه ، ونطوع قواعده لظروف الزمان والمكان وما حملت من تجدد فى المصالح وتغيرات فى العادات والأعراف .. فيتحدث

---

(١) المصدر السابق جـ٢ ص ٤٦٩ .

(٢) المصدر السابق . جـ١ ص ١١٤ .

عن هذا الجانب من تراث الأمة فيقول : «... والمعاملات الفقهية ، لو انتظمت ، وجرى عليها العمل ، لما أخلت بالحقوق ، بتوفيقها على الوقت والحال ، مما هو سهل العمل على من وفقه الله لذلك من ولاة الأمور المستيقظين .. ذلك أن من أمعن النظر فى كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية ، حيث بوبوا للمعاملات الشرعية أبوابا مستوعبة للأحكام التجارية ، كالشركة ، والمضاربة ، والقرض ، والمخابرة ، والعارية ، والصلح ، وغير ذلك ...»[1] .

- ثم ـ وهذا هام جدا ـ فإن إعجاب الطهطاوى بنمط التطور والتحضر الأوربى ، لم يحمل شبهة دعوة إلى أن يتبع الشرق الغرب ... بل لقد كان الرجل يقظا إلى خطر تلك النغمة الاستعمارية التى تريد احتواء الشرق واستعماره بواسطة التبعية الحضارية ... وهو وإن لم يرفض مدنية الغرب والاستفادة من حضارته ، تبعا لرفضه استعماره ، فإنه ميز بين العلاقات الحضارية وبين الضم والتبعية والإلحاق .. لقد دعا إلى التفاعل مع أوربا فى الحضارة وتخيل الرابطة الحضارية (جنسية) ـ (قومية) ـ قسماتها : «الود والصفاء» وفى ذات الوقت رفض أن تكون العلاقات الحضارية علة وسببا للضم والالحاق الاستعمارى ... وحذر أبناء الغرب ، الذين يمنون أنفسهم بذلك ، من أن الشرق لن يستسلم ، بل سيقاوم ، فعنده هو الآخر رماح يحمى بها حماه ؟ ! ..

ولقد عرض الطهطاوى لهذه القضية وهو يعقب على كلمات أحد علماء الحملة الفرنسية ، الذى علق تطور مصر وتحضرها ونهضتها على سيطرة فرنسا على مقدراتها ! .. فقال الطهطاوى : «إن كلامه مبنى على شبهة واهية ، يريد أن يسوغ بها امتلاك فرنسا أو أى مملكة تكون مضاهية لها لمصر ، وهذا الاعتقاد هو من التشهيات الفاسدة ، وإنما يقتل النفوس التشهى !

نعم ، بيننا جنسية الود والصفا ولكنى لم ألفها علة الضم»

ثم يحذر الغرب من مقاومة الشرق لأطماعه ، فيورد قول الشاعر :

جاء شقيق عارضا رمحه صوب بنى عم يروم الكفاح
قيل : أما تخشى انكسار القناة ؟ إن بنى عمك فيهم رماح ![2]

فهو يدعو قومه إلى أن يبدأوا ، فى التمدن العملى وعلومه العملية الدنيوية ، من حيث انتهى

---

(١) المصدر السابق . جـ١ ص ٣٦٩ .

(٢) المصدر السابق . جـ١ ص ٤٤٧ .

الغرب الأوربى ، كما بدأ هذا الغرب من حيث انتهى أسلافنا الذين أخذ عنهم علوم حضارتنا المزدهرة وفنونها ... مع تحديد ميدان التأثير بعلوم الدنيا ، دون علوم الدين وفلسفته وقيمه .. داعيا كذلك إلى استلهام تراثنا الصالح للعطاء ، بعد ملاءمته لظروف الزمان والمكان ... ومنبها على أن التتلمذ على الغرب فى الحضارة لا يعنى ، ولا يمكن أن يبرر التبعية له أو التفريط فى أى جانب من جوانب الحرية والسيادة والاستقلال .. بل لقد رأيناه يؤكد على أن الحرية الحقيقية للأمة لا يشهد بها تمتعها هى بالحرية ، بل إن الشاهد الا صدق عليها هو احترام هذه الأمة لحريات غيرها من الأمم والشعوب .. « .. فمن محاسن حرية الأمة أنها تفرح أيضا بحرية غيرها من الأمم ، وتتأذى من استعباد أمم الممالك الذين لا حرية لهم ! .. »[1] .

* * *

ولقد كانت «السيطرة العثمانية» واحدة من العلائق التى تشد العرب إلى فكرية العصور الوسطى ، وتحول بينهم وبين الانعتاق من أسار التخلف واللحاق بالعصر الحديث ، ولذلك لم يكن غريبا أن نلمح لدى الطهطاوى ـ رغم علاقته العضوية بجهاز الدولة الذى كان مرتبطا ، على نحو ما ، بالسلطنة العثمانية ـ أن نلمح لديه تزكية للعروبة ، وثناء كثيراً على العرب ، ونقدا للهيمنة العثمانية ، وفرحا بالضربات التى وجهها محمد على والجيش المصرى للعثمانيين ...

- فيوم كان العثمانيون يسعون إلى «تتريك» العرب الخاضعين لسلطانهم ، كتب رفاعة : «إن العرب هم خيار الناس .. وقبائلهم أفضل القبائل .. ولسانهم أفصح الألسن ... ولقد اشتهرت أمة العرب ، جاهلية وإسلاما ، بالفضائل ... » .

ولقد استشهد على فضل العرب بكلمات عميقة للإمام الشافعى ، محمد بن ادريس (١٥٠ ـ ٢٠٤ هـ ٧٦٧ ـ ٨٢٠ م) تجعل الشريعة عربية ، والدين عربيا ! .. يقول الشافعى : «إن أمة العرب أولى الأمم ، لأنهم المخاطبون أولا ، ولأن الشريعة عربية ، والدين عربيا ! »[2] ...

ولعمرى ، ماذا يبقى للعثمانيين رباطا يشدون به الأمة العربية إلى قوائم عرش سلطنتهم وتسلطهم ؟ ! .. لقد كان الدين هو هذا الرباط .. لكن رفاعة ـ مع الشافعى ـ يجعل الدين عربيا ، وكذلك الشريعة أيضا ! ..

- وهو ينبه على المضمون الحضارى ، وليس العرقى ، للعروبة ، وذلك عندما يتحدث عن أن

---

(١) المصدر السابق . جـ ٢ ، ص ٤٧٥ .

(٢) المصدر السابق . جـ ٣ ص ٥٨٦ .

علماء مثل سيبويه (١٥٢ هـ - ٧٦٩ م) وأبو على الفارسى (٢٢٩ - ٣٧٧هـ ٨٤٣ - ٩٨٧ م) والزمخشرى (٤٤٩ - ٥٣٩ هـ ١٠٥٧ - ١١٤٤ م) إنما هم عرب ، لتحصيلهم ملكة البلاغة العربية ، وذلك على الرغم من أنسابهم الأعجمية ، « فهم ، وإن كانوا عجما فى النسب ، فليسوا بأعجام فى اللغة والكلام » ..

- وأخيرا نراه فرحا بانتصارات الجيش المصرى ضد العثمانيين ، تلك الانتصارات التى كانت جزءا من عملية قومية كبرى استهدفت قيام دولة عربية ، تجدد شباب هذه الأمة ، وتسد الثغرات التى أتاحها التخلف العثمانى للاستعمار الأوربى كى ينفذ منها فيلتهم بلاد العرب وأقطار الإسلام .. فعنده أن فتوحات محمد على باشا فى المشرق العربى « لم تكن من محض العبث ، ولا من ذميم تعدى الحدود ، إذ كان جل مقصوده : تنبيه أعضاء ملة عظيمة ، تحسبهم أيقاظا وهم رقود ؟ ! .. »[1] .

كما نقرأ له شعرا يشيد فيه بانتصار الجيش المصرى على جيش العثمانيين ، الذين يسميهم الاروام ؟! ..

وتقلب الاروام عدل شاهد   كم منه قد نالوا شديد طعان

حتى لقد باؤوا بوافر خزيهم   وتقاسموا حظا من الخسران ![2]

هكذا كان رفاعة : رأس تيار متميز واجهت به الأمة ، فى مطلع عصرها الحديث ، ما فرضه عليها أعداؤها من التحديات ...[3]

---

(١) المصدر السابق . جـ١ ص ٤١٤ .

(٢) المصدر السابق . جـ٢ ص ٧٢ .

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر كتابنا [رفاعة الطهطاوى - رائد التنوير فى العصر الحديث] طبعة بيروت والقاهرة سنة ١٩٨٤ م .

ـ ١٥ ـ

خيـر الـدين التونسى

[١٢٢٥ ـ ١٣٠٨ هـ ١٨١٠ ـ ١٨٩٠ م]

إستلهام إسلامى للتنظيمات الأوربيـة

في تونس ، بالمغرب العربي ،كان خير الدين التونسي أصدق ممثل لذلك التيار الذي قاده رفاعة رافع الطهطاوي ...

ولقد جمع هذا المصلح ،، في حياته وجهوده الاصلاحية ، شبها من النبي يوسف الصديق ، ومن المفكر عبدالرحمن بن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) ؟ ! .. فهو قد ولد في إحدى القرى الصغيرة بجبال القوقاز ، بقبيلة «أباظة» الشركسية ، واختطفه تجار الرقيق صغيرا ، وجاءت به قافلتهم إلى الآستانة حيث بيع كما يباع الرقيق ! .. وتناقلته الأيدي ، بالبيع والشراء ، رقيقا ، إلى أن وصل إلى قصر حاكم تونس الباي أحمد باشا (١٢٥٢ - ١٢٧٢ هـ ١٨٣٦ - ١٨٥٦ م) فتعلم القراءة والكتابة ، وفرائض الدين ، وفنون العسكرية ، والسياسة ، والتاريخ ، وأجاد الفرنسية ، مع العربية والتركية .. وتدرج - لألمعيته ومثابرته وذكائه - في المناصب حتى أصبح «الوزير الأكبر» في البلاد ! ..

وفي أزمة من أزماته مع الباي محمد الصادق (١٢٧٥ - ١٢٩٩ هـ ١٨٥٩ - ١٨٨٢) اعتزل خير الدين جميع مناصبه لعدة سنوات (١٨٦٢ - ١٨٦٩ م) ، واعتكف في بستان له - كما أعتزل ابن خلدون من قبل في إحدى قلاع تونس فكتب مقدمته - اعتزل خير الدين في بستانه ، فكتب كتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) ، الذي طبع ، بتونس ، للمرة الأولى سنة ١٨٦٧ ، والذي أودع مقدمته خلاصة آرائه في التمدن والاصلاح - تماما مثلما فعل ابن خلدون في مقدمته ؟ ! - ...

* * *

وفي عصر خير الدين ، وموقعه ، كان تجاهل التأثير الأوربي ضربا من المحال .. ففرنسا كانت قد شرعت في احتلال الجزائر سنة ١٨٣٠ م وشرعت في مد نفوذها الاقتصادي .

بتقديم القروض ، إلى تونس ،وأخذت، تتداخل فى شئونها المالية ، تمهيدا للسيطرة فالاحتلال ! ..

والباى أحمد باشا كانت له محاولات للإصلاح ، يترسم فيها خطى محمد على باشا فى مصر ، فأنشأ فى « باردوا » ، بفرنسا ، سنة ١٨٤٠ م « مكتب العلوم الحربية » ، ليتعلم فيه الجنود التونسيون علوم الهندسة والمساحة والحساب ، وغيرها ، وعهد إلى خير الدين بالإشراف على هذا المكتب ـ (المدرسة) ـ الذى رأسه المستشرق الإيطالى كاليفاريس .. وهناك عايش خير الدين الحضارة الأوربية ولمس تأثيراتها ، ولقد اكتلمت معرفته بها فى سفاراته للباى لدى عديد من ممالك أوربا ، مثل فرنسا والسويد وبروسيا وبلجيكا والدنمارك وهولندا ..[1] .

وكان خير الدين ، مثل رفاعة الطهطاوى ، من دعاة الخروج بالبلاد من عزلة القرون الوسطى ، وكسر حاجز العزلة عن الحضارة الحديثة ، ونصيرا للتتلمذ على الحضارة الأوربية فيما لا يتعارض مع أصول الشريعة الإسلامية وثوابت الدين الإسلامى وقيمه ، وداعية للاجتهاد فى الشريعة كى تواكب المصالح المتجددة للمسلمين ... فهو يدعو إلى الاختلاط بالأوربيين والتعلم منهم ، لأنه « لا يتهيأ لنا أن نميز ما يليق بنا إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا ! .. فالدنيا بصورة بلدة متحدة ، تسكنها أمم متعددة ، حاجة بعضهم لبعض متأكدة ! ..[2] .

بل لقد كان خير الدين يرى أن لا مفر ولا منجاة من التأثر بالحضارة الأوربية ، فلقد خرجت هذه الحضارة ، بعد الثورة الصناعية ، فى ركاب المد الاستعمارى زاحفة على البلاد الأخرى ، وكاسحة أنماط الحضارات الأخرى من طريقها ، ومهما يكن فى ذلك من مدعاة للحزن والأسى فلا سبيل إلى تجاهله كحقيقة ظاهرة للعيان .. فهو يقول : « لقد سمعت من بعض أعيان أوربا ما معناه : أن التمدن الأورباوى تدفق سيله فى الأرض ، فلا يعارضه شىء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع ، فيخشى على الممالك المجاورة لأوربا من ذلك التيار ، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه فى التنظيمات الدنيوية ، فيمكن نجاتهم من الغرق ؟ ! .. » .. وعلى هذه الكلمات يعلق خير الدين ويعقب فيقول : « .. وهذا التمثيل ، المحزن لمحب الوطن ، مما يصدقه العيان والتجربة ! .. »[3] .

---

(١) المنجى الشملى « خير الدين باشا » طبعة تونس سنة ١٩٧٣ م .

(٢) « أقوم المسالك » ـ المقدمة ـ ص ٨٢ . تحقيق : د . المنصف الشنوفى . طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م .

(٣) المصدر السابق . ص ١٦٦ .

لكن خير الدين لا يدعو إلى الاستسلام أمام هذا التيار الحضارى الأوربى الزاحف .. وإنما يطلب لقومه أن يقفوا منه موقفا انتقائيا ، يأخذون به عن أوربا من «التنظيمات الدنوية» ما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية ، وما يحقق لهم مصالحهم المتجددة والمتطورة ... وعلاوة على العلوم العملية والمعارف الدنيوية ، نجده يلح على أن نأخذ عن أوربا :

١ ـ التنظيمات السياسية :

التى هى ، فى الحقيقة ، السبب فى تقدم الأوربيين فى المعارف .. وهذه التنظيمات لابد أن تكون مؤسسة على العدل والحرية ... وهو ، لذلك ، يدين الاستبداد بالسلطة ، وحكم الفرد ، ويدعو فى كتابه إلى إحياء هيئة «أهل الحل والعقد» الإسلامية . وفى مذكراته يزكى ، صراحة ، تكوين المجالس النيابية بالانتخاب العام .. ويلح على تقييد جهاز الدولة بالقوانين ، سواء منها تلك التى تنظم علاقة الرعية بالدولة ، أو العلاقة بين المواطنين وبعضهم البعض .. ويطلب أن تكون مباشرة الحكم التنفيذى من اختصاص الوزراء ، لا الحاكم الأعلى ، وأن يكون الوزراء مسئولين أمام وكلاء الأمة المنتخبين .. ويقول إن أوربا إذا كانت قد صنعت ذلك انطلاقا من القوانين الطبيعية العقلية ، غير الإلهية ، فإن المسلمين أولى منها بذلك ، لأن هذه التنظيمات مما يحقق غاية الشريعة الإسلامية ومقاصدها .. «فالشريعة لا تنافى تأسيس التنظيمات السياسية المقوية لأسباب التمدن ونمو العمران .. وإن ملك الإسلام مؤسس على الشرع ، الذى من أصوله وجوب المشورة ، وتغيير المنكر . والعلماء أعرف الناس به ، كما أن الوزراء أعرف بالسياسة ومقتضيات الأحوال .. وإن الذين يطلبون من الدولة إطلاق الحرية ، بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركب من أعضاء تنتخبهم الأهالى ، ويلحون فى ذلك .. إنما يطلبون أمرا هو من أعظم الوسائل فى حفظ نظام الدول ، وقوة شوكتها ، ونمو عمران ممالكها ، ورفاهية رعاياها ، خصوصا فى هذه الأزمان . ونحن نسلم بأن مقصد هذا الحزب ، بطلبهم لما ذكر ، إنما هو إصلاح حال الدولة والرعية ..»[1] .

---

(١) المصدر السابق . ص ٨١ ، ٩٤ ، ١٣٧ ـ ١٣٩ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٦٥ ، ٢١٨ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ .. والمراد «بالدولة» : الدولة العثمانية ، صاحبة السيطرة ـ الفعلية أو الأسمية ـ على أغلب الشرق العربى والإسلامى فى ذلك التاريخ .

وخير الدين وهو يتحدث عن التنظيمات السياسية للدولة لم يتناول بالحديث ، صراحة ، منصب الحاكم الأعلى للبلاد ، من حيث كونه ملكا أو سلطانا أو خليفة أو «الباى» ـ كما كان فى تونس يومئذ ـ وما كان له أن يصنع ذلك وهو الذى شغل منصب الوزير الأكبر فى تونس ، وشغل فى الآستانة ، بعد أن هاجر إليها من تونس ، منصب «الصدر الأعظم» (١٨٧٨ ـ ١٨٧٩ م) .. ولكنه عندما عرض فكر مونتسكيو Montesquleu (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥ م) وتقسيمه لنظم الحكم ، عرضه «عرضا موحيا» ؟ ! .. فلقد قال إن مونتسكيو قد قسم حالة الدول إلى ثلاثة أقسام :

الأول : الدولة الوراثية المطلقة التصرف بلا قيد ..

والثانية : الدولة الوراثية المقيدة بالقوانين ..

والثالث : الدولة الجمهورية المقيدة بالقوانين ..

ثم عقب بقوله : «والجمهورية عندهم كناية عن انتخاب الأمة رئيسا لدولتهم ، يتصرف فى إدارتها بمقتضى القوانين ، مدة حياته ، أو لمدة معلومة . ثم ينتخب غيره» ..

وعلى كل فخير الدين لم يدخر وسعا ، فى الفكر والممارسة ، لإدانة استبداد الفرد بالسلطة والسلطان ، فهو يورد التمثيل البديع الذى ذكره مونتسكيو عندما شبه المستبد ، فى تصرفاته ، «بمن يتوصل لاجتناء الثمرة بقطع الشجرة من أصلها ؟ ! .. » .. ويورد قول الحكيم اليونانى الذى خرج من وطنه مهاجرا عندما عزت الحرية فيه ، فلما سألوه : أين تصلح السكنى ؟ أجاب : «فى بلد تكون الشريعة ـ (القانون) ـ فيه أقوى من السلطان ! .. » .. ولا شك أنه قد أدان نمط الحكم العثمانى ، فى الآستانة وولاياتها ، عندما قال : «هذا زمان : قلَّ فيه العرفان ، وكثر الطغيان ؟ ! .. »[1] .

٢ ـ الحرية السياسية :

والغاية من التنظيمات السياسية ، عند خير الدين التونسى ، هى تحقيق العمران للبلاد ، وأساس هذا العمران هو العدل ، أى الحرية السياسية للمواطنين .. كما أن اتساع نطاق المعارف فى المجتمع إنما يرجع كذلك إلى اتساع نطاق الحرية .. وإذا كانت الحرية الشخصية ضرورية ، ليتصرف الإنسان فى ذاته وكسبه وهو آمن على نفسه وعرضه وماله . مطمئن إلى

(١) المصدر السابق . ص ١٨١ ، ١٨٢ ، ٢٢٤ ، ١١١ .

تساويه مع أبناء جنسه .. فإن الحرية السياسة أدخل فى الضرورة واللزوم ، لأنها هى التى تحقق اشتراك الرعية فى توجيه سياسة الدولة ، كى تأتى على وفق المصلحة العامة للمجموع .. ويدخل فى الحرية السياسية : حرية نشر الأفكار ، التى يسميها التونسى : «حرية المطبعة» ! حيث لا يمنع الإنسان من أن يكتب ويذيع ما يعتقده صوابا ومصلحة ، أو يعرض ذلك على أجهزة الدولة ومجالسها حتى ولو تضمن ذلك الاعتراض على مناهجها[1] ...

٣ ـ الحرية الاقتصادية :

وكما هو الحال عند رفاعة الطهطاوى ، فلقد ارتبطت عند خير الدين كذلك الحرية السياسية بالحرية الاقتصادية ، على النحو الذى تكاملت به «الليبرالية» فى أوربا القرن التاسع عشر .. فلقد ربط بين نمو المعارف ، المؤسسة على الحرية السياسية ، وبين نمو الصنائع ، التى تعود إلى الأنشطة الاقتصادية الحرة فى الفلاحة والتجارة والأعمال البدنية والفكرية .. فالرخاء لا يتحقق بالخصوبة وتوافر الإمكانيات وحدها ، وإنما بالحرية الاقتصادية التى تجعل أرباب النشاط الاقتصادى والاستثمار المالى آمنين على ثرواتهم وأموالهم .. «فكمال الحرية هو الذى يجعل المحترف آمنا من اغتصاب شىء من نتائج حرفته .. فما ينفع الناس كون أرضهم خصبة كريمة المنابت اذا كان الباذر فيها لا يتحقق حصاد ما زرع .. ولا شك أن العدوان على الأموال يقطع الآمال ، وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال ، إلى أن يعم الاختلال المفضى إلى الاضمحلال ..» أما الحرية الاقتصادية فإنها تفضى إلى «تعاضد الجمعيات المتجرية ـ (الشركات التجارية) ـ والإقبال على تعلم الحرف والصنائع . فبالجمعيات ـ (الشركات) ـ تتسع دوائر رءوس الأموال ، فتأتى الأرباح على قدرها» .. أما غياب هذه الحرية فإنه يفضى إلى الانكماش الاقتصادى ، «فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أموالهم يضطرون إلى إخفائها ، فيتعذر عليهم تحريكها .. وبالجملة ، فالحرية اذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى ، ويستولى على أهلها الفقر والغلاء ، ويضعف ادراكهم وهمتهم ، كما يشهد بذلك العقل والتجربة ..»[2] .

---

(١) المصدر السابق . ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨ .

(٢) المصدر السابق . ص ٢٠٩ ـ ٢١١ .

٤ ـ والتقدم فى المعارف والعلوم :

وكما حدث فى التجربة «الليبرالية» الأوربية عندما تكاملت الحرية السياسية ، التى جسدتها ونظمتها المؤسسات السياسية ، والحرية الاقتصادية الرأسمالية ، وحرية التفكير والتعبير والبحث العلمى ، التى أسهمت إسهاما خلاقا فى تنمية المعارف وتقدم العلوم ... كما حدث فى هذه التجربة المتكاملة ، أراد خير الدين لدعوة الحرية التى بشر بها أن تكون متكاملة كذلك .. بل لقد جعل نمو المعارف وتقدم العلوم ثمرة طبيعية لقيام الحرية السياسية والاقتصادية المستقرتان بواسطة التنظيمات الدستورية والقانون .. وضرب للناس مثلا طريفا ، وبالغ الدلالة فى ذات الوقت ، عندما حدثهم عن (المكتبة القومية فى باريس) ، وكيف ارتبط غناها بالكتب أو فقرها منها بسيادة الحرية أو غيابها فى فرنسا ؟ ! .. فقبل الثورة الفرنسية التى جاءت بالحرية إلى فرنسا ، وخلال أربعمائة وعشرة أعوام (١٣٨٠ ـ ١٧٩٠ م) لم يزد رصيد هذه المكتبة عن ٢٠٠,٠٠٠ مجلد ، أما بعد الثورة ، وخلال أربع وسبعين سنة فقط (١٧٨٩ ـ ١٨٦٣ م) فلقد بلغ رصيد هذه المكتبة ٨٨٠,٠٠٠ مجلد ، وذلك غير الرسائل الصغيرة .. وبهذا التفاوت الكبير ، الواقع فى مواد المعارف والعلوم ، يعلم مقدار تأثير الحرية فى الممالك .. وعلى هذا تقاس سائر أسباب التمدن[1] ..

هكذا أراد خير الدين التونسى لامته أن تواجه التحدى الحضارى لأوربا المنتصرة ، بأن تتسلح بسلاحها ، وأن تبدأ المسيرة الناهضة من حيث انتهى الأوربيون ، فتغادر ، بالإصلاح ، عصور الإقطاع ، وتدخل ، بالإصلاح أيضا ، إلى رحاب التطور الرأسمالى ، بما يستلزمه من حرية فى الاقتصاد ، والسياسة ، والتفكير والتعبير..

وإذا كان هذا هو الموقف من «أوربا الحضارة» ، فلقد اختلف الحال إزاء «أوربا الاستعمار» .. فهنا لابد من اليقظة للأطماع ، والحذر من الشراك ، والتصدى للزحف الاستعمارى .. بل لعل مذهب خير الدين فى الأخذ عن أوربا حضارتها إنما كان محاولة للتجدد والبعث القومى ، حتى لا نقع فى قبضة «أوربا الاستعمار» ! ..

ولقد كان الرجل ـ وهو رجل دولة بارز فى تونس حيث حبائل الديون والقروض الأوربية تسعى لسلب استقلال البلاد ـ كان داعية لرفض الاقتراض من الأجانب ، وأن تتجه الحكومة إلى الاقتراض الداخلى ، حتى ولو زاد سعر «الفائدة» ، لأن الممولين الوطنيين

(١) المصدر السابق . ص ٢٠٢ .

لن يمثلوا خطرا استعمارياً خارجيا ، كما أن أرباحهم لن تغادر السوق الوطنى الداخلى .. ولقد صارع الرجل التيار المناهض لمذهبه هذا ، وهو التيار الذى كان يقوده الوزير مصطفى خزنه دار .. ومن كلمات خير الدين فى هذا المقام : «إن من الأفضل أن ندفع غاليا ثمن اقتراض نقترضه فى بلدنا ، ونحافظ بذلك على حريتنا ، من أن نربح بعض الفوائد المادية على حساب استقلالنا ! »[1] .

بل لقد أدرك خير الدين وعى الاستعمار بأن أخذنا تجربة «أوربا النهضة» سيجعلنا نفلت من «أوربا الاستعمار» ، فكشف عداء الاستعمار الأوربى لأخذنا تنظيماته السياسية والدستورية ، فالمستعمرون الأوربيون لا يرحبون بأن نقلدهم فيما يفيد ، وخاصة إذا كان أخذنا وتقليدنا سيسد الثغرات التى حرصوا على بقائها وتوسيعها كى ينفذوا منها إلى الاحتلال ، وهى ثغرات كان حكم الفرد والاستبداد من أهمها ، لأنه هو الذى ضمن لهم ضعفنا ، فأتاح لهم التهام استقلالنا الوطنى .. تنبه خير الدين لهذه الحقيقة الهامة ، فأشار إلى دور المستعمرين الطامعين فى إعاقة قيام التنظيمات السياسية والدستورية بتونس ، حتى تظل الثغرات أمامهم مفتوحة لاحتلالها[2] ! .. وهو نفس الشىء الذى صنعوه بمصر .. فعندما نهضت لتسد ثغرة تدخلهم وتداخلهم ، تسدها بالدستور والمجلس النيابى على عهد العرابيين ، أسرعوا باحتلالها قبل أن تفلت الفرصة ، فيعز عليهم ، ويستحيل تنفيذ المخطط المرسوم ! ..

* * *

وغير الاستعمار الأوربى ، كان هناك التحدى المتمثل فى فكرية العصور الوسطى ، والتى مثلها جمود الجامدين من علماء الدين وفقهائه .. فهم يعيشون عصرهم ماديا ، وبالأجساد ، أما فى الفكر فتراهم أسرى خرافات العصور المظلمة وجمودها ، ولذلك تراهم معرضين عن وعى حقائق العصر ، سياسية كانت أو اقتصادية ، فإذا استشارهم الحاكم أشاروا بما يوافق هواه ، أو بما لا يمكن الأخذ به من الآراء ؟ ! .. وعن هؤلاء يقول خير الدين : « .. ومما يسوء المرء أن يرى بعض علماء الإسلام معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية ، وأذهانهم عن معرفة الخارجية خلية ... أفيحسن من أساة الأمة الجهل بأمراضها ؟ ! .. » .

---

(١) المصدر السابق . ص ٣٦ .
(٢) المصدر السابق . ص ١٤٦ ــ ١٤٨ .

وهو يعيب عليهم الجمود عند نصوص عالجت مصالح عصور خلت ، والإحجام عن الاجتهاد بأحكام تعالج المصالح التى جدت بعد عصر الأسلاف .. فليس كل ما جد فى واقع الحياة المعاصرة له نصوص وأحكام فى الكتب القديمة ، بل «هناك شئون كثيرة لا يشهد لها من الشرع أصل خاص ، كما لا يشهد بردها ، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالا ، وتلاحظها بعين الاعتبار .. وإدارة أحكام الشريعة ، كما تتوقف على العلم بالنصوص ، تتوقف على معرفة الأحوال التى تعتبر فى تنزيل تلك النصوص ... ومن العيب على العالم ، شرعاً وعقلا ، التكلف فى الدين ، والتمحل فى النصوص ! ..» .

وهو يضرب لعلماء الشرع فى عصره أمثلة من السلف الصالح المجتهد ، كى يحتذوها .. فالشيخ محمد بيرم الأول (١١٣٠ ــ ١٢١٤ هـ ١٧١٨ ــ ١٨٠٠ م) قد عرف السياسة الشرعية بأنها : «ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد ، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحى .. » .

وعندما قال قائل : «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» .. أجابه المجتهد السلفى ابن عقيل (٤٣١ ــ ٥١٣ هـ ١٠٤٠ ــ ١١١٩ م) : «إن أردت : أن السياسة الشرعية لا تخالف ما نطق به الشرع ، فصحيح .. أما إن قصدت أن السياسة الشرعية هى فقط ما نطق به الشرع ، فغلط وتغليط للصحابة .. » فالنصوص لم تحط بكل شىء ..

والمفكر السلفى ابن قيم الجوزية (٦٩١ ــ ٧٥١ هـ ١٢٩١ ــ ١٣٣٠ م) هو القائل : «إن أمارات العدل إذا ظهرت بأى طريق كان فهنا شرع الله ودينه . والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشىء ثم ينفى ما هو أظهر منه وأبين .. »[1] .

فالتونسى قد دعا علماء الشرع المعاصرين له ــ ونحن نعلم ما بلغوه فى ظل التخلف العثمانى ــ إلى أن يواكبوا العصر ، ويجتهدوا لمصالحه المتجددة ، ويشاركوا الساسة فى إتخاذ التنظيمات السياسية والدستورية سبلا لتحقيق الحرية بكل صورها ، للعرب والمسلمين...

* * *

بقيت نقطتان لابد من الإشارة إليهما ، كى لا يظن ظان أن دعوة خير الدين التونسى لأن نبدأ من حيث انتهت أوربا ، ولأن نؤسس مدنيتنا الدنيوية على معارف أوربا وإنجازاتها فى هذا الميدان ، كانت تعنى التخلى عن مميزات هذه الأمة ، أو ما نسميه «أصالتها» ، أو

---

(١) المصدر السابق . ص ٨٣ ، ١٥١ ــ ١٥٥ .

أنها كانت تعنى الأخذ عن الأوربيين فى كل الأمور ..

● ذلك أن الرجل ، كما سبقت إشارتنا ، قد جعل الشريعة الإسلامية ، المتطورة مع المصالح المتجددة ، معيارا لما نأخذ وما ندع من الحضارة الأوربية .. وأكثر من هذا ، فهو قد نبه على أن بتراث أمتنا فى التمدن عناصر أصيلة ، صالحة للاستلهام ، ومن المفيد والضرورى والواجب أن تفعل فعلها فى النهضة الحديثة المبتغاه ، وكما يقول : «فإن الأمة الإسلامية تقتدر أن تكتسب ، بما بقى لها من تمدنها الأصلى ، وبعاداتها التى لم تزل مأثورة عن أسلافها ، ما يستقيم به حالها ، ويتسع به فى التمدن مجالها . ويكون سيرها فى ذلك المجال أسرع من غيرها كائنا من كان ، اذا أزكيت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التدخل فى أمور السياسة ..»[1] .

فالعناصر الأصيلة فى التمدن الأصلى ، والحرية الكامنة التى أقرتها وقررتها الشريعة ، مع التنظيمات التى لابد من أخذها عن أوربا ، كفيلة بجعل هذه الأمة تخطو على درب النهضة بأسرع مما صنع ويصنع الآخرون ! ..

● والنقطة الثانية ، تتعلق بتحذير خير الدين من أن نقف بالأخذ عن أوربا عند حدود الاستهلاك والاستمتاع بثمرات حضارتها من المصنوعات والأدوات ؟ ! .. فالذين يتصدرون موكب المعارضة للأخذ عن أوربا هم أكثر الناس إقبالا على سلع الصناعات الأوربية وأدواتها ! .. إنهم نهمون لاقتناء الثمار ، دون الأصول ، والمسببات ، دون الأسباب ، والأعراض ، دون الجواهر ، والسلع ، دون الفكر ! .. وعن هذا الفريق يتحدث خير الدين فيقول : «.. على أننا إذا تأملنا فى حالة هؤلاء المنكرين لما يستحسن من أعمال الإفرنج نجدهم يمتنعون فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها ، ولا يمتنعون منها فيما يضرهم ؟ ! .. وذلك أنا نراهم يتنافسون فى الملابس وأساس المساكن ونحوها ، وكذا الأسلحة وسائر اللوازم الحربية ، والحال أن جميع ذلك من أعمال الإفرنج ! ..»

وينبه خير الدين إلى خطر هذا «التتلمذ السلعى ـ الاستهلاكى» ـ إن جاز التعبير ـ على الاقتصاد الوطنى ، ومن ثم على استقلاله ، لأننا اذا وقفنا عند الاستيراد السلعى ، ولم نتمثل الفكر والحضارة ، فسنظل سوقا استهلاكية ، غير صانعة ولا منتجة ، ومن ثم سنظل مربوطين بأسواق أوربا ، لا فى الاستيراد فقط ، وإنما فى تصدير خاماتنا بأرخص الأسعار ..

---

(١) المصدر السابق . ص ١٥٨ .

«نبيع ماننتجه للأفرنجى بثمن يسير ، ثم نشتريه منه بعد اصطناعه ، فى مدة يسيرة ، بأضعاف ما بعناه به » .. وهذا الخلل سيقودنا إلى وضع اقتصادى تزيد فيه قيمة ما نستورده على قيمة ما نصدره .. «وإذا زادت قيمة الداخل على قيمة الخارج فحينئذ يتوقع الخراب لا محالة ! .. » .. وهذا الخلل الاقتصادى سيؤدى حتما إلى خلل سياسى ، يتمثل فى رباط الحاجة ، ومن ثم التبعية ، لهذه البلاد المتحضرة الصناعية ، فتقع الكارثة ، وهى فقدان الاستقلال ، ذلك «لأن احتياج المملكة لغيرها ـ وهو الخلل السياسى ـ موهن لقوتها ومانع لاستقلالها .. »[1]

* * *

هكذا فكر خير الدين التونسى ... وهكذا مثل فى المغرب العربى الامتداد للنهج الذى بشر به رفاعة الطهطاوى فى النهضة والإصلاح ...

• أن نبدأ من حيث انتهت أوربا ، آخذين فى الاعتبار أصول شريعتنا ، وما هو أصيل وصالح للعطاء من عناصر تمدننا القديم ..

• وأن تكون الأصول المنتجة للتمدن الأوربى هى غايتنا ، وليس الثمرات والنتائج والمصنوعات ..

• وأن نزاوج بين ما هو كامن فى النفس العربية ، وصادقت عليه الشريعة الإسلامية ، من عشق الحرية ، وبين التنظيمات السياسية والدستورية التى أبدعتها الحضارة الأوربية ، حتى تشترك الأمة فى إدارة شئونها السياسية ، فتخرج من استبداد الفرد إلى عالم الحرية ، الذى يفجر طاقات الأمة فى ميادين الاقتصاد والمعارف والعلوم والفنون والآداب ..

• وفى كلمات : أن نحذو ـ فى أمور الدنيا ـ حذو أوربا ، فنخرج ، كما خرجت ، من عصر الإقطاع لندخل عصر التطور الرأسمالى ، بما ارتبط به من يقظة وتقدم وتحرر وتنوير ..

«فأهل الغفلة وحدهم هم الذين يعرضون عما يحمد من سيرة الغير ، لمجرد ما انتقش فى عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم ينبغى أن يهجر .. فكل مستمسك بديانة ، وإن كان يرى غيره ضالا فى ديانته ، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن فى نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية .. »[2] .

---

(١) المصدر السابق . ص ٩٢ ـ ٩٤ .

(٢) المصدر السابق . ص ٩٠ .

فلنقتد بأوربا المتحضرة فى أمور الدنيا ، وإن خالفناها واعتقدنا ضلالها فى أمور الدين ! ..

* * *

هكذا فكر هذا التيار لعصره ... ذلك العصر الذى كان الجمود على فكرية العصور الوسطى والمظلمة ، ورفض الاستفادة من تجارب الآخرين ، هو الخطر الأكبر الذى يهدد وجود الأمة ومستقبلها .. ولذلك فإن تعميم مقولات هذا التيار على العصر الذى أعقب سيطرة الاستعمار الأوربى على الشرق العربى الإسلامى ، عندما أصبح «التغريب» ، وتشوه الذاتية الحضارية للأمة ، وذوبان قسماتها المميزة ـ بالتقليد والذوبان ـ فى حضارة الغزاة ... عندما أصبح ذلك هو الخطر الأول ... إن تعميم مقولات تيار الطهطاوى والتونسى على عصرنا نحن هو خطأ يجب التحذير من الوقوع فيه ؟ ! ..

لقد فكروا لعصرهم ... الذى كان خطره الأكبر هو «الجمود» .. وليس لعصرنا .. الذى أصبح خطره الأعظم هو «الذوبان والانسحاق فى حضارة الغزاة» ؟ ! ..

مع بقاء «الجمود» ـ فى واقعنا وحياتنا الفكرية ـ خطرا لا يستهين به الراصدون للعقبات التى تعوق الأمة عن النهضة والانطلاق ! .



- ١٦ -

جمال الدين الأفغانى

[١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ ١٨٣٨ - ١٨٩٧ م]

ثورة البعث والإحياء

حياته فى سطور

* ولد فى سنة ١٢٥٤ هـ ١٨٣٨ م فى قرية «أسعد آباد» فى خطة «كنر» من أعمال «كابل» عاصمة بلاد الأفغان، لأسرة ذات نفوذ سياسى وإدارى فى المنطقة، وتنحدر من أصول عربية حجازية، يرجع بها النسب إلى الإمام الحسين بن على بن أبى طالب، مروراً براوية الحديث المشهور الإمام «الترمذى».

* وفى الثامنة من عمره انتقل مع الأسرة إلى العاصمة «كابل»، عندما خشى حاكم البلاد «دوست محمد خان» تمكن نفوذ أسرته فى المنطقة التى تعيش فيها، وفى نفس العام بدأ والده السيد «صفتر» الأشراف على برنامج تعليمه.

* عندما بلغ الثامنة عشرة كان قد درس مبادئ العلوم العربية. والتاريخ، وعلوم الشريعة من تفسير وحديث وفقه وأصول وكلام وتصوف. والعلوم العقلية من منطق وحكمة عملية سياسية ومنزلية وتهذيبية، وحكمة نظرية طبيعية وإلهية، والعلوم الرياضية من حساب وهندسة وجبر وهيئة أفلاك، ونظريات الطب والتشريح!! [1]

* أجاد اللغات العربية، والأفغانية، والفارسية، والتركية، والفرنسية، مع إلمام بالانجليزية والروسية.

* بلغ منصب الوزير الأول ـ رئيس الوزراء ـ فى وطنه فى حكم الأمير الوطنى «محمد أعظم خان»، ثم رحل عن البلاد بعد هزيمة هذا الأمير أمام خصمه «شير على» الموالى للانجليز.

* فى الهند حاربه الانجليز، وأحاطوه بالجواسيس، وطلبوا منه مغادرة البلاد.
* فى مصر أقام أول مرة أربعين يوماً، وهو فى طريقه إلى الآستانة، درّس فيها للطلبة

(١) محمد عبده (مقدمة الرد على الدهريين) ص ٤.

الشوام بالأزهر دروساً فى النحو والحكمة ، ثم أقام بها فى الزيارة الثانية من سنة ١٨٧١ حتى سنة ١٨٧٩ م عندما اتخذت حكومة الخديوى توفيق قراراً بنفيه بحجة «أنه رئيس جمعية سرية من الشبان ذوى الطيش مجتمعة على فساد الدين والدنيا ؟ ! » .

« أقام حزباً سياسياً سرياً بمصر سمى (الحزب الوطنى الحر) وهو الذى قاد ونظم الثورة العرابية .

« كانت له ندوة يومية يلتقى فيها بمريديه ، ومقالات ينشرها باسم مستعار ، أو بأسماء تلاميذه ، وكان من بين تلاميذه ومريديه من ينتسبون إلى الأديان السماوية الثلاثة .

« زار تركيا مراراً ، وتولى عضوية مجلس المعارف بها زمناً ، ودخل فى صراعات كثيرة مع الأوساط الرجعية فيها ، وخاصة الشيخ أبوالهدى الصيادى ، الذى حارب النديم والكواكبى ، وكل الأحرار .

« فى إيران دخل فى صراع مع الشاه المستبد «ناصر الدين» ، وأجبره على سحب امتياز شركة «التمباك» الانجليزية (ريجى) بعد أن نجح فى جعل الشعب يقاطع إنتاجها ، مما جعل الشاه يرسل خمسمائة من فرسانه يقتحمون عليه فراش مرضه فى مكان مقدس عند الايرانيين هو «شاه عبد العظيم» ، ليقودوه على محفة خشنة ، وهو ينتفض من الحمى ، إلى خارج الحدود .

« كان يعتبر نفسه سلطة للحق أعلى من سلطات السلاطين ، وعندما طلب منه السلطان عبدالحميد وقف الهجوم على الشاه ناصر الدين ، أجابه إجابة أفزعته ، إذ قال : «امتثالاً لإشارة أمير المؤمنين فإنى الآن قد عفوت عن الشاه ناصر الدين ؟ ! » .

« وفى روسيا القيصرية أقام ببطرسبرج أربع سنوات ، نشر فيها عدة أبحاث عن العالم الشرقى والسياسة الدولية ، والتقى بالقيصر ، واختلف معه حول تقدير كل منهما لدور الجماهير الشعبية فى تسيير دفة الأمور فى البلاد .

« زار لندن ثلاث مرات ، وكتب عدة أبحاث فى صحيفة (ضياء الخافقين) بتوقيع «السيد الحسينى» ، وكانت تصدرها شركة إنجليزية ، بالعربية والانجليزية ، بغرض حصول التواصل والتعارف بين الغربيين والشرقيين» .

« مكث مدة فى باريس بعد فشل الثورة العرابية، وأصدر بها ، بمساعدة الشيخ محمد

عبده ، جريدة (العروة الوثقى» التى توقفت بعد ثمانية عشر عدداً ، بسبب محاربات الانجليز .

* زار مكة والحجاز ، كما زار فينا وميونيخ ، وفكر فى زيارة أمريكا ولكنه لم يتم المشروع .

* استدعاه السلطان عبد الحميد فى أخريات حياته حيث مكث ، شبه محدد الإقامة ، بالآستانة خمس سنوات ، قضاها ـ كما قالوا ـ فى «سجن النعمة ، خلف القضبان الذهبية» .

* لم يتزوج ، تخففاً من أعباء الأسرة وتفرغاً للنضال ، وعندما أهداه السلطان إحدى جواريه الجميلات ، ليقيد حريته بالزواج ، رفض ، وعندما أحس بضغط الحاشية هدد بأن يزيل من نفسه مؤهلات الرجل للزواج ؟؟ ! وعندما قال له الطبيب : إنك بذلك تعاند الطبيعة ، قال له : إن الطبيعة أقدر منك على تنظيم نفسها بنفسها ؟ !

* توفى فى الآستانة فى ٩ مارس سنة ١٨٩٧ م بمرض السرطان الذى أصاب فكه ، وقيل إن السلطان عبد الحميد قد دس عليه من ساعد على موته . ودفن فى قبر متواضع جداً بمقبرة «شيخلر مزارلغى» فى «نشانطاش» ثم نقل رفاته إلى بلاد الأفغان سنة ١٩٤٤ م ، عبر البلاد العربية فى موكب رسمى وشعبى مهيب .

* على الرغم من أنه أقام من الأحزاب والجمعيات ، وأقعد من الطغاة والحكومات ، وأشعل من الثورات والانتفاضات ما لم يتيسر بعضه لكثير من عظماء عصره وغيره من العصور ، فإنه عندما طلب منه البعض ترجمة موجزة لنفسه وحياته قال : «وأى نفع لمن يذكر أننى ولدت سنة ١٢٥٤ هـ وعمرت أكثر من نصف عصر .. واضطررت لترك بلادى (الأفغان) مضطربة تتلاعب بها الأهواء والأغراض .. وأكرهت على مبارحة الهند .. وأجبرت على الابتعاد عن مصر ، أو إن شئت قل : نفيت منها .. ومن الآستانة .. ومن أكثر عواصم الأرض .. كل هذه الأحوال «خاطرات» لا تسرنى وليس فيها أدنى فائدة للقوم .

أما القول بأنها لا تسرنى لا بمعنى أنى نفيت من البلاد أو سجنت ، كلا .. **لأنى أعتقد أن السجن بطلب الحق من الظالمين العتاه «رياضة» والنفى فى ذلك السبيل «سياحة» والقتل «شهادة» وهى أسمى المراتب** . فأنا عن نفسى غير راض .. ذلك لأن الخمول قد قعد بى فلم

يوصلنى إلى أسمى مرتبة وهى « مرتبة الشهداء » وحطنى فى مصاف المنفيين من أرض إلى أرض ، والمسجونين فيها .

فما أبعدنى فى كل هذا عن أولى الهمم ، ومن قام بالأعمال الخطيرة أو المطلب الجلل » .

* * *

العاصفة .. والإعصار :

فى تاريخ الصراع الذى دار بين الشرق والغرب ، هناك دورات قد رصدها التاريخ ، وجولات شهيرة لونت نتائجها الكثير من صفحات هذا الصراع ، وحددت الكثير من ملامح هذا التاريخ .

ففى الثلث الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد حسم الاسكندر الأكبر ، لصالح الغرب ، تلك الحرب السجال التى دارت طويلاً بين الفرس والروم ، وبسط السيطرة الاغريقية ، ثم البيزنطية لأكثر من تسعة قرون على الكثير من بلاد الشرقيين .

وفى النصف الأول من القرن السابع الميلادى لبست روح المقاومة الشرقية ثياب الإسلام ، واتخذت من العرب والعروبة رأس حربة لها ، وخاضت العديد من المعارك التى أزاحت نتائجها سلطان الغرب ، بل والفرس ، عن تلك الرقعة التى غدت إمبراطورية للعرب المسلمين .

ومنذ سنة ١٠٩٦ م حاول الغرب ، ثانية ، تحت شعارات زائفة ومستعارة من صليب المسيح ودينه ، أن يعيد الكرة على العرب ، وأن يورّث أرضهم وديارهم لأمراء إقطاعه البرابرة الصليبيين .

وبعد صراع دام قرنين من الزمان استطاعت الحضارة العربية الإسلامية ، بعد أن استعانت على الصليبيين بجنود من «الأتراك المماليك» ، أن تحسم هذه الجولة لحسابها ، بانتصارها على الحصن الصليبى الأخير فى بلاد العرب «عكا» سنة ١٢٩٢ م .

غير أن الغرب قد عاد مرة ثالثة فى نهاية القرن الثامن عشر ، وفى القرن التاسع عشر ، رافعا أعلام التجارة ، متبعاً إياها بالبوارج والجيوش ، مرتدياً ثياب المدنية والتقدم والحضارة ، مدفوعاً بالتوسع الإمبريالى لتحقيق ذات الهدف الأول ونفس الحلم القديم .

ولقد كانت هذه الثياب الجديدة التى لبسها الغزاة ، مضافاً إليها روح العصر الذى جاءوا

فيه ، تتطلب من شعوب الشرق العربى الإسلامى أن تبحث عن أدوات للمقاومة غير تلك التى واجهت بها غزوات الصليبيين ، غير سيوف المماليك وآفاقهم الضيقة المحدودة ، غير جيوش الأتراك وفكرياتهم المحافظة ، كما كان على هذه الشعوب ، كى تنتصر ، أن تصل حاضرها الحديث بعصر حضارتها الذهبى ، فتبدأ لنفسها عصر الإحياء ، وأن تفتح عقلها وقلبها لكل ما هو جديد ومفيد ، وأن تقدم إلى صدر مسرح الأحداث ، أولئك الأبناء البررة الذين يمثلون بالنسبة لها التجسيد الحى لكل هذه الشروط والمتطلبات ، شروط البعث والإحياء ، ومتطلبات الانتصار فى هذه الجولة الجديدة من جولات الصراع الحضارى بين الشرقيين والغربيين .

وإذا كان القرن التاسع عشر قد شهد ذروة الزحف الإمبريالى على بلادنا ، وقمة عواصفه التى تمثلت فى الغزو والضم والاحتلال ، فلقد كان جمال الدين الأفغانى ، والتيار الذى مثله فى الفكر العربى الإسلامى خاصة ، والفكر الثورى عامة ، وفى نضال الشرقيين ضد الاستعمار ، هو الإعصار الذى أجاب به الشرق على هذا الزحف الإمبريالى الجديد .

« ففى سنة ١٨٣٢ ، وقبل ميلاد الأفغانى بسنوات ست ، كان الاستعمار الفرنسى قد أنجز أولى خطواته الناجحة فى استعمار الجزائر ، الذى شرع فيه سنة ١٨٣٠ م .

« وفى عام ولادته ، سنة ١٨٣٨ م كان الاستعمار الانجليزى قد اتخذ لنفسه أولى القواعد العربية فى «عدن» ، والتى أخذ يمد منها الحبال حول عنق اليقظة العربية الحديثة التى كانت قد بدأت فى مصر ذلك العهد تحت قيادة محمد على باشا .

« وفى سنة ١٨٤١ تمكن الإنجليز بالتعاون مع السلطنة التركية العثمانية ،من النزول إلى أرض الشام ، وإجبار الجيش المصرى الذى قاده «إبراهيم باشا» ، والذى بنى دولة كبرى وحدت الشام الكبير والحجاز ومصر والسودان ، ودانت لطلائع نفوذه إمارات كثيرة على الخليج ، وغدت قوته عاملاً هاما فى سياسة العراق ، تمكن الانجليز والعثمانيون من إجبار هذا الجيش على الانسحاب ، لتعود الرايات العثمانية إلى هذه البلاد وتحت ظلالها المصالح الإمبريالية للمستعمرين الإنجليز .

« وفى سنة ١٨٦٠ نجحت دسائس الاستعماريين الانجليز والفرنسيين فى خلق قواعد لارتكازها فى المشرق العربى ، واستطاعت أن تفجر النزعات الطائفية ، فتريق الدماء العربية الغزيرة ، دماء الدروز بيد المارونيين ، ودماء المارونيين بيد الدروز ، والانجليز من خلف الدروز ، والفرنسيون من خلف المارونيين ! .

« وإذا كانت هذه الأحداث الاستعمارية ، والانتصارات الإمبريالية قد دارت وحدثت بعيداً ، نسبياً ، عن بلاد الأفغان ، التى ولد بها جمال الدين ، فإن حدوثها فى بلاد عربية إسلامية ، جعلها قريبة من وجدان الرجل الذى ينحدر نسبه من أصلاب عربية حجازية ، والذى انخرط منذ صغره فى محيط الثقافة الإسلامية وعداد المثقفين المسلمين . فقد كانت تعيش على حدوده وتطل على قلبه وعقله ، ومثلها مأساة فارس (إيران) التى كان يتصارع على أرضها نفوذ الانجليز ونفوذ القيصرية الروسية الآتى من الشرق والشمال .

« ولم يأت عام ١٨٦٨ م ، والأفغانى فى عنفوان شبابه ، وبدايات حياته العملية وتجاربه فى الحكم والسياسة ، إلا وأتى معه دخول النفوذ الاستعمارى إلى قلب بلاده الأفغان ، فلقد ساند الانجليز الأمير الأفغانى «شير على» ضد الأمير الوطنى «محمد أعظم خان» ، ودارت حرب بين الأميرين ، كل بجيشه ، واستعان الأمير الوطنى بجمال الدين الأفغانى ، الذى وصل إلى منصب الوزير الأول فى البلاد ـ أى رئيس الوزراء ـ والذى شارك مشاركة فعلية فى هذه الحرب الوطنية . ولكن النصر فى هذه الجولة قد كان من نصيب «شير على» ، ومن خلفه النفوذ الانجليزى ، فاضطر جمال الدين إلى مغادرة وطنه ، ليواجه فى كل مكان نفوذ الاستعمار ، وليكون فى كل مكان حرباً على هذا **الاستعمار والاستبداد** : الخيطان اللذان نستطيع أن نسلك فيهما كل المواقف والصفحات التى صنعها وسجلها هذا المناضل الفيلسوف .

الثقة .. والثورية :

وعندما خرج الأفغانى من وطنه ـ أفغانستان ـ ورأى الهند بمئات ملايينها ترزح فى قيود المأساة المروعة تحت حكم الانجليز ، وعندما ساح فى بلاد المسلمين والعرب ورأى امتدادات الأخطبوط الاستعمارى ، وبالذات الانجليزى ، فى كل مكان ، أحس أن هول المصاب قد أفقد الكثيرين حتى القدرة على تصور آمال التحرير وأحلام الخلاص من الاستعمار ، وشهد حركات فكرية بعضها يستعير من الغرب ، وبعضها يمزج مزجاً عشوائياً ما بين معطيات الغرب ومعطيات الإسلام ، شهدها تفكر وتخطط جميعاً للتعايش والعيش فى كنف سلطات الغرب وسلطان المستعمرين الانجليز ، فاندفع الأفغانى إلى ساحة المعركة ، لا داخل بلاد الأفغان فحسب ، كما كانت بدايته ، وإنما فى طول البلاد الشرقية وعرضها ، وأحس بضرورة العمل لزرع الثقة التى تزعزعت ، من جديد ، فى نفوس هذه الأمم وهذه الشعوب . الثقة فى التراث التى تجرى عمليات تشويهه ، والثقة فى النفس التى تجرى عمليات إذلالها ، والثقة فى المستقبل الذى ولابد أن يكون

بجانب هذه الشعوب ، ومن ثم فلقد رأيناه يؤذّن فى الناس بأن «قد أوشك فجر الشرق أن ينبثق ، فقد ادلهمت فيه ظلمات الخطوب ، وليس بعد هذا الضيق إلا الفرج »[1] ، ثم يتحدث إلى جماهير الشرقيين منكراً عليهم استكانتهم وخضوعهم ، قائلاً : «أنرضى ، ونحن المؤمنون ، وقد كانت لنا الكلمة العليا ، أن تضرب علينا الذلة والمسكنة ؟ ! أو أن يستبد فى ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا ، ولا يرد مشربنا ، ولا يحترم شريعتنا ، ولا يرقب فينا إلا ولا ذمة ؟ ! بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلى منا أوطاننا ، ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته ؟ ! ! »[2] ، فإذا ذهب إلى بلاد الهند ، وشاهد مأساتها ، توجه إلى ملايينها بهذا الحديث الثورى الذى يقول لهم فيه : «يا أهل الهند ، وعزة الحق ، وسر العدل ، لوكنتم ، وأنتم تعدون بمئات الملايين ، ذباباً ، مع حاميتكم البريطانية ، ومن استخدمتهم من أبنائكم فحمّلتهم سلاحاً لقتل استقلالكم واستنفاد ثروتكم ، وهم بمجموعهم لا يتجاوزون عشرات الألوف ، لوكنتم أنتم مئات الملايين ، كما قلت ، ذباباً ، لكان طنينكم يصم آذان بريطانيا العظمى ، ويجعل فى آذان كبيرهم «غلادستون» وقرا ، ولوكنتم أنتم مئات الملايين من الهنود ، وقد مسخكم الله فجعل كلاً منكم «سلحفة» ، وخضتم البحر ، وأحطتم بجزيرة بريطانيا العظمى ، لجررتموها إلى القعر ، وعدتم إلى هندكم أحراراً »[3] ، ثم يمضى الأفغانى فى مهمة بعث الثقة فى شعوب الشرق حتى يسلحها بأولى ضرورياتها فى المعركة ضد الاستعمار ، وضد الانجليز بالذات ، الذين قطع الأفغانى بأنه «لا توجد نفس تشعر بوجود الحكومة الانجليزية على سطح الأرض إلا وقد مسها منهم شىء من الضر ! »[4] .

وإذا كنا فى هذا العصر الذى تتفكك فيه القبضة الاستعمارية عن إمبراطورياتها القديمة الواسعة ، نجد الجرأة لنصف الاستعمار ــ أحياناً ــ بأنه قد أصبح «نمراً من ورق» ، فإن الأفغانى قد تحدث إلى شعوب الشرق باعثاً فيها الثقة بوصفه للمستعمر الانجليزى بأنه : «ضعيف يسطو على حقوق الأقوياء ، صوت عال وشبح بال ... كالدودة الوحيدة ، على ضعفها تفسد الصحة وتدمر البنية ! »[5] .

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ، مع دراسة عن حياته وآثاره ص ٢٣ . دراسة وتقديم د . محمد عمارة . ط . القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

(٢) المصدر السابق ص ٣٥٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٥١٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٤ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٦٩ .

ولم يكن الأفغانى فى صراعه هذا ضد الانجليز ، وفى حديثه هذا الملتهب ضدهم ، بالذى يخلط ما بين «الأمة الانجليزية» وبين «الاستعمار الانجليزى» فهو لم يكن عدواً للانكليز كأمة ، بل لقد رأى فيها أمة «من أرقى الأمم ، تعرف معانى العدل ، وتعمل بها ، ولكن فى بلادها ، ومع الانكليز أنفسهم ، وتنصف المظلوم إذا كان من الانكليز... والإنسان فى عرفهم هو الانكليزى ، وغيره من البشر ليس بإنسان !» ، وهو يسوق هذا الحديث الإنسانى الواعى بصدد تأكيد أن عداءه لهؤلاء القوم ليس إلا فيما يتعلق «بسوء أعمالهم .. واستعمارهم ، وتدخلهم فى الممالك الشرقية كالهند ومصر ، وسومهم أهلها بسوء التصرف ومنتهى العسف والجور»[1] ، وهو موقف يذكر للأفغانى بالمزيد من التقدير.

ولعل هذا الموقف المبرأ من «التعصب الضيق الأفق» هو الذى جعل موقف الأفغانى من الاستعمار موقفاً «ثورياً» مبرأ من «المهادنة»، فضلاً عن «التصالح»، كما سبق أن برئ من التعصب المذموم . وهى الثورية التى نستطيع أن نلمسها ونتلمسها فى المواقف العديدة التى وقفها الرجل فى هذا المقام :

* فعندما تفشل الثورة العرابية ، وتصاب الكثرة الكثيرة من قياداتها باليأس والقنوط ، يرى الأفغانى ضرورة مواصلة النضال الثورى ، بينما يشير عليه الشيخ محمد عبده بالذهاب «إلى مكان بعيد غير خاضع لسلطان دولة تعرقل سيرهما» ، وذلك لإنشاء «مدرسة للزعماء» ، ولكن الأفغانى يرى فى هذا الاقتراح «الطوباوى الحالم» والموقف «المهادن» «خوراً فى العزيمة ، وجنوحاً إلى السلامة ، ومبالغة فى التشاؤم من الحاضر» . وقال للشيخ محمد عبده عندئذ : «إنما أنت مثبط !» ، كما عاب عليه قعوده عن مقاومة الانجليز ، وعدم تأليفه حزباً يناهضهم رغم وفرة تلاميذه وأعوانه ، الذين منهم «سعد زغلول وإخوانه»[2] ، وذلك بعد الاحتلال .

* وعندما يعرض الانجليز عليه ، بعد ثورة المهدى فى السودان ، أن يتوجوه سلطاناً عليها ، يجيبهم بأن عرضهم هذا إنما هو «تكليف غريب» وسفه فى السياسة ما بعده ! ثم يعنف اللورد الانجليزى «ساليسبرى» ، الذى قدم إليه هذا العرض ، قائلاً : «اسمح لى يا حضرة اللورد أن أسألك : هل تملكون السودان ، حتى تريدون أن تبعثوا إليه بسلطان»[3] ؟ ! .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٦٤ .

(٢) د . أحمد أمين (زعماء الإصلاح فى العصر الحديث) ص ٨١ ط . القاهرة سنة ١٩٤٩ ـ والأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ص ٥٠٥ ، ٤٧٩ .

(٣) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ٥٠٥ .

« وعندما يناقش العلاقة ما بين الشعب ومستعمريه ، ويحدد معالم «الخيانة» ، فإنه لا يراها قاصرة على «المتعاونين» مع الأعداء . بل ويراها كذلك عاراً لاصقاً بالسلبيين والمتهادنين فى المعركة ضد هؤلاء الأعداء ، فيقول : «**لسنا نعنى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ويسلمها للعدو بثمن بخس أو بغير بخس ـ وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس ـ بل خائن الوطن من يكون سبباً فى خطوة يخطوها العدو فى أرض الوطن ، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على زلزلتها**»[1] . إلى غير ذلك من المواقف والصياغات التى تؤكد قسمة «الثورية» فى موقف الأفغانى تجاه الاستعمار .

بل لقد أبصر الأفغانى دور «حرب الشعب» فى الصراع ضد الاستعمار، ففى سنة ١٨٨٣م، وبعد أن احتل الانجليز مصر ، وسرحوا جيشها الوطنى الذى قاده «عرابى» ، كتب الأفغانى فى (العروة الوثقى) مقالاً تحت عنوان (فرصة يجب أن لا تضيع) تحدث فيه عن دور الجماهير المسلحة بأسلوب حرب الشعب ، وكيف أنها أجدى فى ظروف معينة ، من الحرب النظامية التى تنهزم جيوشها بانهزام القيادات ... وضرب لذلك أمثلة منها الحرب الوطنية الشعبية التى خاضها الشعب الأفغانستانى ضد ٦٠,٠٠٠ من قوات الإنجليز ، فانتصر عليها بعد عامين من الاحتلال .

وفى هذا المقال ، يقول جمال الدين :

«**إن مقاومة الأهالى أشد بأضعاف مضاعفة من القوى العسكرية المجتمعة فى أماكن مخصوصة تحت قيادة رؤساء معينين تنهزم بانهزامهم** ، وما جرى لحكومة انجلترا مع الأفغانيين أعظم شاهد على ما نقول ، دخلت الحكومة الانكليزية أرض الأفغان بستين ألف عسكرى ، واستولت على المدن ، وكاد قدمها يرسخ فى البلاد ، فلما قام الأهالى من كل صقع ، والتحمت المقاتل فى جميع أنحاء أفغانستان ، عجز الستون ألفاً عن الوقوف موقف الدفاع ، واضطرت حكومة انكلترا بعد تسلطها سنتين ، وبعد صرف ثلاثين مليون جنيه استرلينى إلى ترك البلاد» .

ثم يتحدث الأفغانى فى مقاله هذا مدافعاً عن حرب الشعب مهاجماً الذين يصفونها بأنها فتنة (إرهاب) ، فيقول : «إن على المصريين أن يقتدوا بالأفغانيين لينقذوا بلادهم من أيدى أعدائهم الأجانب ... وليس من الفتنة أن ندعوهم إلى طلب الحقوق والدفاع عن الدين والوطن ، كما يظن بعض المتطفلين على موائد السياسة ، **وإنما ننادى على صاحب البيت أن يدافع**

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦ ، ٥٠٢ .

عن حريمه وماله وشرفه ، وأن يخرج مخالب عدوه من أحشائه ، وهى سنة جرى عليها دعاة الحق فى كل أمة .... وعلى المصريين عموماً ، والفلاحين خصوصاً أن يجمعوا أمرهم على أن يمنعوا الحكومة (الانكليزية) كل ما تطلب منهم ، وأن يرفعوا أصواتهم بنداء واحد قائلين : لا نطيع إلا حاكماً وطنياً ... فإن فعلوا هذا وجدوا لهم من الدول أنصاراً ، بل ومن الجنس الانكليزى نفسه »[1] . .

* * *

زلـة قـدم :

على أن الدراسة الموضوعية لصفحات نضال الأفغانى ضد الاستعمار لا تستطيع أن تغفل للرجل زلة قدم حدثت منه إزاء الأطماع الاستعمارية التى كانت تراود القيصرية الروسية يومئذ فى كثير من المناطق الآسيوية ، وبالذات بلاد الهنود ، فلقد منح الأفغانى هذه الأطماع شيئا من رضاه وموافقته ، شريطة أن تقتسم القيصرية الروسية ثمارها مع دولة فارس وإمارة الأفغان ، وذلك عندما يقول إن «الروس فى حاجة للمواصلة مع أمراء الهند ، وفى ضرورة للوقوف على أخلاقهم ومجارى ميلهم ومواقع أهوائهم ، ولا سبيل يوصلهم إلى ذلك إلا إشراك الفارسيين والأفغانيين فى أعمالهم الحربية والسلمية . ليس من السهل على الروسية أن تستعين بدولة فارس وإمارة الأفغان على فتح أبواب الهند ، إلا أن تساهمها فى الغنيمة وتشركها فى المنفعة ، وإلا كانا سداً محكماً دون أهم غاياتها »[2] .

على أن الأمر الذى يجعلنا نضع هذا الموقف الخاطئ فى دائرة «الخطأ والزلة» فقط ، ولا نذهب به إلى ما هو أبعد من ذلك ، ليس سلوك الرجل العام فحسب ، ولا مواقفه النضالية الثورية التحررية المتسقة والمتواصلة فقط ، وإنما ــ بالإضافة إلى ذلك كله ــ رؤيتنا للسبب الذى جعل الأفغانى المناضل ضد الاستعمار يقف هذا الموقف من الاستعمار الروسى القيصرى لبلاد الهنود ، وهو السبب الذى نراه نابعاً من ذلك الكره المقدس ، الذى ملك على الأفغانى كل شىء ، للاستعمار الانجليزى ، والذى جعله يتلمس الحليف ، أى حليف ، ضد هذا الاستعمار ، حتى ولو كان هذا الحليف هو القيصرية الروسية ، ويسعى جهد الطاقة لإقامة الجبهات ضد احتلال الانجليز ومؤامراتهم ونفوذهم ، حتى ولو كانت هذه الجبهة مع طامع جديد فى هذه

---

(١) مجلة العروة الوثقى . ص ٤٥٣ ، ٤٥٤ . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م .

(٢) المصدر السابق ص ٣١٩ .

البلاد ، فهو إذن سوء التقدير وخطأ الحساب هما اللذان جعلا جمال الدين يقف هذا الموقف الذى يحسب عليه ، لا له ، والذى لا يمكن لباحث منصف أن يغفله ، كما لا يمكن للباحث غير المغرض أن يتعدى به هذه الحدود . حدود الاجتهاد الخاطئ فى البحث عن التحالفات المرحلية ضد العدو الرئيسى ، المتمثل فى الاستعمار الانجليزى .

* * *

الجامعة الإسلامية :

إذا كان العداء للاستعمار ، والنضال الذى لا هوادة فيه ضد الاستعمار الانجليزى بالذات ، قد كان القسمة الأولى فى حياة الأفغانى ونشاطه وفكره ، وإذا كان هذا الأمر قد قاده إلى موقف لا نرضاه ولا يتسق مع جوهر مواقفه ، وهو الموقف من الأطماع القيصرية لروسيا ببلاد الهند ، فإن عداء الأفغانى هذا للاستعمار ، وكفاحه المقدس ضده ، قد جعله يستخدم فى هذه المعركة أسلحة أساء البعض من الباحثين تقييمها والحكم على صلاحيتها ، وخصوصاً فى عصرنا هذا الذى نضج فيه الفكر القومى العربى ، وتأكدت فيه القسمة التقدمية وسط الحركة الفكرية فى وطننا العربى الكبير.. وفى مقدمة هذه الأسلحة التى حارب بها الأفغانى الاستعمار الغربى ، والتى أُسىء تفسيرها وتقييمها سلاح «الجامعة الإسلامية» ـ الذى كان يرفع لواءه ـ أيضا ـ يومئذ السلطان العثمانى عبد الحميد ـ .

ونحن نعتقد أن الأفغانى قد ظلم ظلماً كبيراً من قبل كل الذين عابوا عليه استخدامه هذا السلاح فى الحرب ضد الاستعمار ، كما نعتقد أنه قد ظلم كذلك من قبل بعض الذين هللوا وكبروا لاستخدامه هذا السلاح ..

ذلك لأن الذين هللوا وكبروا لرفع الأفغانى علم «الجامعة الإسلامية» قد انطلقوا إلى موقفهم هذا من فوق أرض فكرية تعادى الحركة القومية عموماً ، وحركة القومية العربية على وجه الخصوص ، وهم قد حسبوا أن الأفغانى يظاهرهم فى محاولاتهم الفكرية الرامية إلى تقديم الإسلام من زواياه **العالمية** فقط ، مغفلين تلك **الملامح القومية** التى تبدى بها الإسلام منذ نشأته بين العرب ، والتى جعلت عالميته **تمتزج بالواقع القومى لكل شعب من الشعوب التى دانت به** ، بحيث لم تعد هناك حوائل بين أن يكون له جانب عالمى ولكنه يتبدى فى إطار قومى لدى كل قومية من القوميات . بحيث تصبح هذه القوميات المتعددة التى يدين أصحابها بالإسلام أشبه

ما تكون بالجزر وسط محيط من التضامن الأخوى الذى تحكمه العقيدة الإسلامية السمحة مما ينفى التناقض العدائى بين القومية ـ بالمعنى الحضارى ـ وبين العقيدة الملّية العالمية للإسلام .

كما أن أصحاب هذا الموقف الخاطئ والمحافظ قد خلطوا ما بين فكرة «الجامعة الإسلامية» عند الأفغانى ، وبين دعوتهم «للوحدة السياسية» ـ وحدة الدولة ـ بين كل الدول التى تدين بالإسلام ، لأنهم لم يفرقوا ما بين التضامن وبين الوحدة أو الاتحاد ، وحيث لم يبصروا هم هذا الفرق الجوهرى ، أو تعمدوا عدم رؤيته ، نجد الأفغانى يشير إليه صراحة عندما يقول : «إننى لا التمس بقولى هذا أن يكون مالك الأمر فى الجميع شخصاً واحداً ، إن هذا ربما كان عسيراً ، ولكنى أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذى ملك على ملكه ، يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع ، فإن حياته بحياته وبقاءه ببقائه ، ألا إن هذا ، بعد كونه أساساً لدينهم ، تقضى به الضرورة وتحكم به الحاجات فى هذه الأوقات .»[1] فهو هنا يدعو إلى التضامن ووحدة النضال ، الذى «تقضى به الضرورة وتحكم به الحاجات» ، فضلاً عن أصول الدين التى يعتنقها المسلمون .

وإذا كانت هذه هى الخلفية الفكرية المرفوضة لأصحاب هذا الموقف الخاطئ المحافظ فإن هناك الكثير من الملابسات التى دعت بعض المفكرين القوميين والتقدميين إلى إساءة فهم قضية «الجامعة الإسلامية» عند الأفغانى ، ومن ثم النظر إليها بعداء ، أو بشك وارتياب على أقل تقدير .. ولعل فى مقدمة هذه الأسباب :

• تعذر الرؤية الصادقة والواضحة والموضوعية للجوانب الثورية والعقلية والعلمية التى يتضمنها الفكر الإسلامى فى أصوله النقية وجوهرياته الكلية ، والذى تمثل وتجسد على مر التاريخ فى الكثير من الأعلام والثوار والمصلحين المسلمين ، والذين كان الأفغانى واحداً من أبرزهم فى تاريخنا الحديث ، إذ أن **التفسيرات الخاطئة والمتخلفة والمحافظة لأسس الفكر الإسلامى ،كثيراً ما حجبت عن المفكرين التقدميين العرب ما فى هذا الفكر من كنوز ثورية وطاقة محركة لابد منها لشعوب هذه الأمة فى تطورها السياسى والاجتماعى إلى الأمام .**

• إن الكثيرين من المفكرين المسلمين المحافظين ، أو المتهادنين مع الاستعمار ، أو أصحاب المواقف السياسية المشبوهة ، قد بذلوا الكثير من النشاط الفكرى والعملى تحت شعار «الجامعة الإسلامية» .. فهناك «أحمد خان» (١٨١٧ ـ ١٨٩٨ م) الذى قاد بين مسلمى الهند حركة

---

(١) المصدر السابق ص ٣٤٥ .

إصلاحية مدنية وتعليمية وصلت فكر الهنود المسلمين بروح العصر ــ كما تمثل فى الحضارة الغربية ــ ، والذى هادن ــ رغم ذلك الاستعمار الانجليزى ، وفتح له الكثير من الأبواب والعقول والقلوب هناك[١] . وهناك كذلك «أغاخان» ، راعى طائفة الإسماعيلية السابق ، وصاحب المواقف السياسية القريبة جداً من مواطن الشبهات[٢] .

« إن السلطان العثمانى الطاغية «عبد الحميد» قد ظل قرابة الثلاثين عاماً يدعو إلى الجامعة الإسلامية ، ليحكم من قبضته على العالم العربى باسم الإسلام ، حتى لقد قيل عنه إنه أقام «بناء الجامعة الإسلامية وشيد أركانها»[٣] .

وإذا كان هذا المفهوم الرجعى والمحافظ الذى تبدى لشعار «الجامعة الإسلامية» فى هذه المواقف ، وعند هؤلاء قد ألقى الظلال والشبهات على موقف الأفغانى حياله ، فإننا نود أن نقول :
إن موقف جمال الدين من هذا الشعار إنما كان مختلفاً جذرياً عن هذه المواقف ، كما كان نابعاً من إدراك سليم لدور الرابطة الإسلامية ، وما تحدثه من تضامن بين الشعوب الإسلامية فى المعركة ضد الاستعمار الغربى الزاحف على البلاد ، كما كان مسوقاً فى هذا الوقت إلى عقد التحالفات التى رآها ضرورية ، من وجهة نظره ، ضد الاستعمار الغربى ، وهى التحالفات التى قادته إلى أن يضع يده لفترة من الزمن فى يد السلطان عبد الحميد ، وأن يعقد على هذا السلطان الكثير من الآمال ، وهنا ، وفى هذه الحدود فقط ، كان الخطأ الذى وقع فيه الأفغانى والذى عاد فرجع عنه ، كما وقع فيه أيضاً وعاد فرجع عنه الزعيم المصرى محمد فريد»[٤] فهو اجتهاد صائب فى رفع شعار «الجامعة الإسلامية» ، وخاطئ فى تعليق الآمال على السلطان عبد الحميد ، قائدا للجهاد المحقق لهذا الشعار .

أما الفروق الموضوعية والجوهرية التى تمايز ما بين مفهوم شعار «الجامعة الإسلامية» عند الأفغانى ، ومفهومه عند غيره ، فإننا نستطيع أن نوجزها فى عدد من النقاط ، أهمها :

١ ــ أنه قد كان لشعار الجامعة الإسلامية عنده مضمون تحررى واضح وحاسم ، يتناول أهم جوانب المعركة التى تخوضها شعوب الأمة الإسلامية ضد الاستعمار الغربى ، الذى كان يمثل الخطر

---

(١) زعماء الإصلاح فى العصر الحديث . ص ١٢١ ــ ١٣٨ .

(٢) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ص ٣٣ .

(٣) لوثروب ستودارد (حاضر العالم الإسلامى) المجلد ١ . ص ٣٠٨ ترجمة عجاج نويهض . ط . القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .

(٤) مذكرات محمد فريد المنشورة بالمجلد الثانى من كتاب محمد صبيح (مواقف حاسمة فى تاريخ القومية العربية) ص ٢٢٩ ــ ٣٨٠ . القاهرة سنة ١٩٦٤ .

الأساسى عليها فى ذلك الحين ، فلقد كانت تعنى هذه الدعوة تحرير الأرض الإسلامية المحتلة ، وخاصة مصر والهند ، ومنع التدخل الأوروبى فى شؤون الأجزاء الأخرى التى يزحف عليها الاستعمار ، وخاصة فارس وبلاد الأفغان ، كما كان لهذه الدعوة مضمونها الاقتصادى الذى يجتذب إعجاب الدارسين وتقديرهم ، عندما قصد الأفغانى من ورائها تحقيق شعار (ثروة المسلمين للمسلمين) و « نفض اليد من رؤوس الأموال الغربية . والاستعاضة عنها برؤوس مال إسلامية ، وفوق جميع هذا ، هى تحطيم نواجذ أوروبة ، تلك النواجذ العاضة على موارد الثروة الطبيعية فى بلاد المسلمين ، وذلك بعدم تجديد الامتيازات فى الأرضين والمعادن والغابات وقطر الحديد والجمارك ، العقود التى مادامت خارجة عن أيدى العالم الإسلامى فهو يظل عالة على الغرب[1] » .

٢ ـ أن هذه الدعوة لم تكن ذات مضمون طائفى عند جمال الدين . بل إن الرجل لم يكن يتحدث عن بلاد المسلمين فقط ، وإنما عن بلاد الشرق ، حتى لقد لقب بحكيم الشرق وليس بحكيم الإسلام ، ووجدناه يكتب عن الهند أكثر مما كتب عن الحجاز . وحتى أننا نجد عنده أمتع دراسة وأعمقها ، وكذلك أهم نشاط عملى شهده عصره ، فى سبيل فكرة وحدة الأديان ؟ ! وخاصة الأديان السماوية الثلاثة التى رآها « على تمام الاتفاق فى المبدأ والغاية . وإذا نقص فى الواحدة شىء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية » كما رأى أن الاختلافات الطائفية إنما هى غريبة عن أصول هذه الأديان ، وأن التناحر والتنافر الذى يحدث بين معتنقيها ليس من جوهرياتها ولا « هو من تعاليمها ، ولا أثر له فى كتبها ، وإنما هو صنع بعض رؤساء أولئك الأديان ، الذين يتجرون بالدين ، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً . ساء ما يفعلون »[2] . حتى لقد رأى فى صراع الغرب ضد الشرق جذوره الاستعمارية ، ولم يره فقط ، كما صنع الكثيرون على عهده ، فى إطار الصراع الدينى ، فقال : « إن مسألة الدين لم تكن هى وحدها الفاعلة فى أمر المسألة الشرقية » ، وإنما السبب هو الأطماع الاستعمارية التى استغلت عقم الحكم العثمانى وضعفه وتفريطه . ومن ثم فإن هذه الحالة « ستمتد إلى غير تركيا ، وستعم كل قارة وكل حكومة تتفق فى شكلها وحكمها وتفريطها مع حكومة تركيا »[3] .

---

(١) حاضر العالم الإسلامى . مجلد ١ . ص ٣٢٨ .

(٢) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ص ٢٩٠ ـ ٢٩٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

٣ ـ أن الأفغانى لم يكن يرى فى دعوة الجامعة الإسلامية نقيضاً معادياً للدعوات القومية لدى شعوب الأمة الإسلامية ، كما أن فكره إزاء العلاقة ما بين روابط «الملة والعقيدة» وروابط «القومية والجنسية» قد اتصف بالمرونة والتطور الفكرى والعملى الذى أصاب الكثير من مواقف جمال الدين .. ونحن نستطيع أن نقول : إن فكر الرجل إزاء هذه القضية قد مر بمرحلتين أساسيتين :

الأولى : تلك التى تجسدت فى فكر مجلة (العروة الوثقى) التى أصدرها بباريس بعد فشل الثورة العربية فى الفترة ما بين ١٣ مارس ، و١٧ أكتوبر سنة ١٨٨٤ م ، وهى مرحلة مبكرة فى فكره ونضاله ، ولقد رأى فيها الفكر القومى مُتَضَمَّناً وموجوداً فى الفكر الاعتقادى لدى المسلمين ، وأن فى الإسلام غناء عن القومية ، وليس عداء لها .

وأحياناً أخرى كان يرى أن الروابط الملية والروابط القومية كلاهما ضرورى ، ولكن الأولى لدى المسلمين أقوى من الثانية ، كما كان يضيف بعض قسمات القومية ، مثل اللغة ، إلى الروابط الملية ، وذلك بسبب من مكان اللغة العربية فى القرآن والدين .

وإذا كان اشتراك الشيخ محمد عبده مع الأفغانى فى تحرير (العروة الوثقى) ، وعدم توقيع بحوثها ومقالاتها باسم كاتبها ، قد ساهم لفترة من الزمن ، فى شيوع هذه البحوث والمقالات بينهما[1] ، كما ساهم فى وجود بعض الاختلافات فى أبحاثها حيال هذه القضية فإننا نستطيع أن نقول ، ونحن مطمئنون تماماً لما نقول : **إن الأفغانى لم يهمل آثار الفكرة القومية فى هذه المرحلة من تفكيره ونضاله ، بل رأى فى كل من «الوشيجة الدينية» و «علاقة الجنس والرابطة الجنسية (القومية) ..» سبلاً للالتحام بين المواطن ومجموع الأمة** ، والدليل على ذلك أنه لم يكن ـ كما قدمنا ـ يرى فى وحدة العقيدة الدينية ، وحدها ، سبباً يرقى بأصحابها إلى الوحدة السياسية ، كما لم يكن يرى فى الخلافات المذهبية الاعتقادية سبباً يحول دون الوحدة القومية التى هى جوهر الروابط التى تجمع ما بين الشعب الواحد[2] .

والثانية : من المراحل التى مر بها فكر الأفغانى بهذا الصدد ، هى تلك التى نضج فيها فكره القومى ، حتى شهدناه يقدم لنا صياغات فكرية فى غاية من النضج والحسم والوضوح فى هذا

---

(١) فى تحقيقنا للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده حسمنا هذه القضية . انظر تقديمنا للجزء الأول من هذه الأعمال ص ٢٢٩ ـ ٢٤٠ ، طبعة ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت سنة ١٩٧٢ م .

(٢) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى . ص ٣١٨ .

الموضوع ، والتى تخلص فيها من ذلك الازدواج الذى جمع فى كتاباته ومواقفه ما بين الروابط الملية والروابط القومية ــ على مستوى واحد ــ وذلك عندما وصل إلى ترجيح كفة الروابط القومية ، وأدرك أن روابط اللغة هى السبيل الوحيد لجمع شتات الأمم التى مزقها الاستعمار ، وأنه بدونها فإن شخصية الأمة تغيب وتفنى ، وأن الأمم إنما تغير معتقداتها وأديانها بطريقة أسهل وأسرع مما تغير رابطة اللسان التى هى أهم مقومات الشخصية القومية، مع توظيفه هذه الروابط القومية العربية فى سبيل النهوض الإسلامى فى العام ! .

الأفغانى والخلافة والعثمانية :

وإذا كان أمر الموقف الفكرى للأفغانى إزاء شعار «الجامعة الإسلامية» قد اتضح ، وتأكد ما أشرنا إليه من أن أرضيه النضال ضد الاستعمار الغربى كانت هى المنطلق إليه ، وأنه لم يخرج عن كونه سلاحاً أراد المفكر المناضل من خلفه جمع شعوب هذه الأمة الإسلامية لصد الزحف الإمبريالى على بلادها ، فإن الموقف العملى للأفغانى من الخلافة العثمانية ، وهو بمثابة التطبيق لشعار الجامعة الإسلامية ، على نحو من الأنحاء ، يفسر لنا هو الآخر الموقف الخاص للأفغانى ، والمتميز ، حيال هذا الموضوع .

ففى الفترة الأولى من حياته ، كانت لديه آمال كبار علقها على كفاءة السلطان عبد الحميد ودهائه وقدراته ، ولقد حفلت هذه الفترة بعديد من عوامل الاحتكاك بين السلطان وبين الاستعمار الانجليزى ، الذى أخذ يغير على ممتلكات الإمبراطورية العثمانية ، ويسلبها الإمارات والولايات ، ولقد راودت الأفغانى فى ذلك الحين فكرة استغلال هذه التناقضات ودفع الخلافة فى طريق تصعيد هذه الاحتكاكات من أجل إقامة تماسك إسلامى خلف منصب السلطان العثمانى ، يلم شعث المسلمين فى المعركة ، ويخيف الغرب من دخول معركة لها جوانبها الروحية المقدسة ، فضلاً عن الجوانب الوطنية والقومية المرتبطة بالتوسع والاحتلال .

وهذه المرحلة هى التى بايع فيها الأفغانى السلطان عبد الحميد بالخلافة ، وهو يعلل لنا أسباب تلك البيعة فى قوله : «أما ما رأيته من يقظة السلطان وشدة حذره ، **وإعداده العدة اللازمة لإبطال مكائد أوروبا** ، وحسن نواياه واستعداده للنهوض بالدولة (التى فيها نهضة المسلمين عموماً) فقد دفعنى إلى مد يدى له ، فبايعته بالخلافة والملك عالماً علم اليقين أن الممالك الإسلامية فى الشرق لا تسلم من شراك أوروبا ، ولا من السعى وراء إضعافها وتجزئتها ، وفى الأخير ازدرادها

واحدة بعد أخرى ، إلا بيقظة وانتباه عمومى ، وانضواء تحت راية الخليفة الأعظم »[1] ، فهو إذن السعى وراء إبطال مكائد أوروبا ، وإنقاذ الممالك الإسلامية من شراكها ، والوصول إلى «اليقظة والانتباه العمومى » لبلاد الشرق ، الذى دفع الأفغانى لمبايعة السلطان عبد الحميد ، والدعوة للانضواء تحت راية «الخليفة الأعظم » .. على أنه ينبغى لنا أن ننبه إلى أن هذه الثقة إنما كانت نتيجة خداع من السلطان عبد الحميد لجمال الدين ، وآمال مد حبالها هذا الطاغية للفيلسوف الكبير ، ونحن نستطيع أن نلمس ذلك عندما نقرأ كلمات الأفغانى التى يتحدث فيها عن انطباعاته من أحاديث السلطان ومناقشاته ، فيقول : «رأيت من السلطان ارتياحاً لقبول كل ما ذكرته له من محاسن الحكم الدستورى ، وأن الإسلام أول من عمل به فى سلطانه .. وأعظم ما أدهشنى ما أعد من خفى الوسائل وأمضى العوامل كى لا تتفق أوروبا على عمل خطير فى الممالك العثمانية » ... ![2]

ولكن غشاوة هذه الدهشة سرعان ما تنقشع عن عينى الأفغانى ، عندما تنمو تجربته مع السلطان ونظام حكمه ، وعندما يدرك أن أحاديث الرجل ليست أكثر من البراعة فى الذكاء والدهاء والسياسة التى حذقها «خصوصاً فى تسخير جليسه» ، وأنه حتى إذا اقتنع ببعض مشورات جمال الدين ، فإنه لا يجرؤ على التنفيذ ، إذ «أن عيب الكبير كبير ، والجبن من أكبر عيوب الملوك ! »[1] .

وعندما يدرك الأفغانى ، وخاصة بعد اشتداد قربه من السلطان ، وإقامته الدائمة فى الآستانة ، أن هذه الراية التى ظن فى يوم من الأيام صلاحيتها لإرهاب أوروبا وتجميع شمل الشرقيين قد أصبحت المظلة التى يزحف الاستعمار الغربى إلى الشرق تحت كنفها ، ومن خلال ثغراتها التى أصبحت مستعصية على الترقيع ، عند ذلك يحسم الأفغانى موقفه العملى ، كما حسم من قبل موقفه الفكرى ليتخطى رحاب هذه الساحة ، ساحة الجامعة الإسلامية والخلافة العثمانية ، إلى ساحة الفكر القومى الناضج والقومية العربية بذاتها ، وتراوده أفكار عن الخلافة العربية على وجه التحديد .

والأفغانى عندما حسم موقفه العملى هذا كانت لديه الجرأة لإعلانه ، كما أعلن بيعته من قبل للسلطان ، وعندما طفح به كيل اليأس مما يدور فى البلاط العثمانى قال : «ما هذا الهذيان فى هذا

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٥ .

الزمان ؟ ! وفى أى مقام جليل خطير هم يتلاعبون ؟؟ خلافة عظمى ! وإمامة كبرى ! !

لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها ، وحتى سامها كل مفلس »[1]

ولم يرهب بطش السلطان الذى « يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه » ، فدخل عليه ليقول له : «أتيت لأستميح جلالتك أن تقيلنى من بيعتى لك ، لأنى رجعت عنها ... نعم .. بايعتك بالخلافة ، والخليفة لا يصح أن يكون غير صادق الوعد »[2] .

وعلى الرغم من الخيوط الذهبية والحريرية التى ظلت تربط ما بين السلطان والأفغانى حتى وفاته فى سنة ١٨٩٧ م ، والتى استخدمها السلطان فى تكبيل نشاط المفكر المناضل ، إلا أننا نستطيع أن نقول : إن فكر الرجل ومواقفه العملية قد برئت تماماً من كل آثار «الولاء» لهذه الخلافة ولهذا السلطان منذ ذلك الحين الذى أدرك فيه أن الخلافة العثمانية قد أصبحت عقبة أمام التحرر الوطنى لبلاد الشرق ، وأن هذه السلطة قد غدت قيداً على محاولات «اليقظة والانتباه العمومى» التى ناضل فى سبيلها فى كل مكان .

على أنه ينبغى لنا أن نشير فى ختام الحديث عن موقف الأفغانى من الجامعة الإسلامية إلى أن تجاوزه لهذا الشعار ، وسحب ولائه من الخليفة العثمانى لا يعنى أن موقفه الأول كان موقفاً رجعياً ، **لأن الأفغانى لم يكن داعية من دعاة آل عثمان ولا عاملاً على تثبيت سلطانهم فوق رقاب العرب والمسلمين ، بقدر ما كان مناضلاً ضد الاستعمار الغربى ، أراد أن يستخدم كل الإمكانيات والطاقات المتاحة ، الحقيق منها والمتوهم ، فى هذه المعركة الرئيسية ضد الإمبريالية والاستعمار ، كما أن الموقف الاجتماعى للأفغانى ، وانحيازه إلى صف الجماهير البسطاء ضد القلة الغنية والمستغلة ، إنما تنفى عنه نفياً قاطعاً أن يكون شريكاً لأولئك الذين اتخذوا من شعار « الجامعة الإسلامية ، سبيلاً لتثبيت الاستغلال الاقتصادى والظلم الاجتماعى على كاهل جماهير المسلمين الفقراء** ... لقد تطورت ـ فى هذا المقام ـ مواقف الأفغانى السياسية .. لكنه ظل دائما وأبدا وفيا لموقفه الفكرى ، الذى لم يعرف التناقض العدائى بين رابطة «الجامعة الإسلامية» ورابطة «القومية الحضارية» .. فلقد كان مهندس «النهوض الإسلامى» ، الذى أبصر «للأمة العربية» دورا رائدا فى الجهاد من أجل هذا النهوض ! .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٤٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٨ .

لعل من أبرز آيات النضج للفكر القومى العربى عند الأفغانى ، ذلك الرد الذى كتبه ونشره فى صحيفة (الديبا) الفرنسية على المحاضرة التى ألقاها فى «السربون» المستشرق الفرنسى «أرنست رينان» ، وكان «رينان» قد تناول فيها ، ضمن ما تناول ، هجوماً على «الجنس العربى» أعاد فيه دعاواه المعروفة عن سطحية العقلية العربية ، وعدم ملاءمتها للفكر الفلسفى والقضايا التركيبية ، وخلص من ذلك إلى أن التراث العربى الإسلامى إنما هو إنتاج إسلامى لشعوب وأجناس غير عربية ، وليس إنتاجاً عربياً لشعوب تعربت بالحضارة واللغة والولاء ، وإن كانت قد انحدرت من أصلاب غير أصلاب عدنان وقحطان ،[1] فتصدى الأفغانى للدفاع الموضوعى عن الأمة العربية والحضارة العربية ، محدداً ومبلوراً فكره القومى الناضج حيال هذا الموضوع .

وهو فى هذا الصدد يحدد المعيار الذى يقيس به العروبة ، فيرفض معيار «رينان» القائم على العرق والجنس ونقاء الدم ، ويرى أن **الحضارة واللغة والهوية** هى المعيار فى هذا المقام ، ومن ثم فإن العروبة متميزة عن الدين الإسلامى ، وإن قامت بينهما علاقات . ولقد كانت العروبة أسبق من الإسلام فى الوجود ، كما أن الإسلام قد مد ظلالها ونشر مقوماتها بعد أن تم لأصحابه الفتح واكتملت للشعوب التى فتحت بلادها مقومات التعريب .. فيقول عن «الحرانيين» و«الصابئة» الذين سكنوا شمال العراق منذ ما قبل الإسلام ، والذين احتفظوا بديانتهم القديمة بعد الإسلام ، ومع ذلك أسهموا فى بناء الحضارة العربية الإسلامية ، يقول : «إن الحرانيين كانوا عرباً .. وإن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرانيين . وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهى : «الصابئة» ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية» ، ثم يتحدث عن أن الحضارة التى ورثها العرب والتى ساعدوا على ازدهارها فى الشام ، إنما هى حضارة غير مقطوعة الصلة بالعروبة ، فلقد «كانت أكثرية نصارى الشام عرباً غسانيين اهتدوا بهدى النصرانية» ، كما يتحدث عن عروبة المجتمع الأندلسى وعروبة حضارته وثقافته فيقول[2] : «إن العرب لما احتلوا أسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم ، بل ظلوا عرباً .. **أما ابن باجة وابن رشد وابن طفيل فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندى بدعوى أنهم لم يولدوا فى جزيرة العرب**» . فهو هنا ينفى أن يكون المعيار للإدخال فى العروبة أو الإخراج منها الأصل العرقى أو العقيدة الدينية ، صابئة كانت

---

(١) رينان (ابن رشد والرشدية) ص ١١٦ ، ١٨٥ ترجمة عادل زعيتر جـ ١ ـ القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

(٢) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ .

هذه العقيدة ، أو مسيحية ، أو إسلاماً ، لأنه قد اتخذ معياراً أكثر اتساعاً ، وهو المعيار الحضارى الذى تقف اللغة فى مقدمة سماته وقسماته ، وذلك عندما يحسم هذه القضية ـ فى عصره ـ بقوله : إنه « لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها » ، وعندما يقول إن « **الأمة العربية هى عرب قبل كل دين ومذهب** ، وهذا الأمر من الوضوح والظهور للعيان مما لا يحتاج معه إلى دليل أو برهان »[1] .

مكونات القومية :

ولم تكن هذه المحاضرة التى رد بها « الأفغانى » على « رينان » هى المناسبة الوحيد التى طرق فيها هذا الموضوع ، وإنما وجدناه فى مناسبات كثيرة يلقى إلينا بثمار ناضجة لمفهومه القومى الجديد ، فهو يحدثنا ، مثلاً عن المؤثرات والأسباب التى تجعل من المجموعة البشرية التى تعيش ظروفها وملابساتها قومية متحدة ، وهو يعدها خمس خواص ومؤثرات وعناصر ، أربعة منها نابعة من الطبيعة والواقع والظروف المادية التى يعيشها الناس ، وهى : ١ ـ « اللسان » (اللغة بآدابها ومتعلقاتها) ٢ ـ و « الأخلاق » ٣ ـ و « العوائد » ٤ ـ و « الإقليم » ، أما الخاصية الخامسة ، والتى هى « طارئة » من خارج الواقع المادى فهى ٥ ـ « الدين » ، وذلك عندما يقول : « إن الحكمة قضت أن تكون الحواس البشرية المعروفة خمساً ، وأن يكون للإقليم خواص خمس ، بها تميزت الشعوب والقبائل التى خلقها الله من نفس واحدة ، وتقسم المعمور إلى ما يسمونه ممالك وأوطاناً ، أما الخواص فأربع منها تستمد من طبيعة الإقليم ، والخامسة تطرأ فتؤثر وهى « الدين » ، ويليها « اللسان » و « الأخلاق » و « العوائد » و « الإقليم » وتأثيره على المجموع .. وتحت هذه المؤثرات تحصل للأقوام ميزه ، وتتأصل فيهم محبة البقاء على مألوفهم والذود عنه ، واعتبار من خالفه أنه ليس منهم ، بل هو غيرهم بمعنى الغيرية المطلقة ، فمتى تم لقوم من سكان الأرض ، أو لأهل إقليم أو مصر ، تلك الجوامع أو الخواص الخمس المميزة ، وحصلت المساواة بها بين العموم منهم ، وتأثروا بمؤثراتها أصبحت دعوى الكفاءة بينهم ميسورة ، وأمر التمييز أو تعيين الأفضليه غير ميسور »[2] .

ولكن هذا المفهوم القومى عند الأفغانى ، لا ينسيه أن وحدة الأصل بالنسبة للنوع الإنسانى إنما تقتضى مستوى من النظرة الإنسانية والعلاقات الإنسانية بين كل بنى البشر ، إذ الإنسانية

---

(١) المصدر السابق ص ٥٧ .

(٢) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى . ص ٤٢٨ .

دائرة أرحب وأوسع وأشمل من دوائر القوميات . وأنه . لذلك «خليق بالإنسان . كما أنه نوع واحد . ألا يكون له غير هذه الكرة الأرضية الصغيرة وطناً . بمعنى أن وحدة النوع تقتضى وحدة المكان . فالإنسان طالما لا يمكنه أن يعيش فى الماء . فوطنه إذن اليابسة »[1] .

وهكذا تكتمل لديه . بالنسبة للإنسان . دوائر ثلاث هى :

١ ـ الدائرة القومية . ٢ ـ والدائرة الملية . ٣ ـ والدائرة الإنسانية .

الـوطنيـة :

وإذا كانت المشاعر الوطنية التى تتجسد وتتبلور فى ولاء يمنحه الإنسان لوطن من الأوطان هى إحدى المميزات والقسمات غير المنظورة . التى تلخص عملية الانتساب القومى بالنسبة للإنسان . فإننا يجب أن نميز . بالنسبة للأفغانى . بين نوعين من الوطنية . رفض أحدهما . وهو ذلك المتصف بالتعصب وضيق الأفق والانغلاق على قطعة من الأرض لا يرى الإنسان أبعد من حدودها ولا يعيش غير قضاياها ومشكلاتها . وإذا كان الأفغانى قد عاش كما يعيش الراعى العملاق الذى يستشعر المسؤولية بالنسبة للإنسان الشرقى . بل وبالنسبة لكل الذين «يحامون عن الحرية والعدل المطلق» . وإذا كان قد حمل على كاهله قضايا أمم عديدة ومشاكل شعوب كثيرة . فإنه لذلك قد برئ من ضيق الأفق الوطنى عندما «لم يتعلق ببلد من البلاد على أنه وطن . ولم تدخل فكرة الوطنية بهذا المعنى فى مذهبه الاجتماعى»[2] .

أما الوطنية كسلاح بيد الشعب فى معركة تحقيق الذات والنضال ضد الأعداء . فإن الأفغانى قد عرفها وحبذها وأشاد بها . بل وقدم لنا فى مجالها النفيس والجيد من الآثار .

فهو الذى يحدثنا عن عداء المدارس الأميرية العثمانية . وعداء الأجانب للتربية الوطنية . فيقول : «**أما الوطنية . أو حب الوطن . فهو** الداء الذى تخشاه المدارس الأميرية . أو ما كان تحت سلطة الأوصياء الأجانب منها» . ثم يلح فى طلبه ودعوته إلى «**تعليم وطنى : يكون بدايته الوطن . ووسطه الوطن . وغايته الوطن**» . ثم يمضى قائلاً : إنه «يجب أن يكون الوطن فى مفهوم الشرقيين كقاعدة حسابية . إثنان فاثنان = يعملان أربعة . فلا تستطيع المذاهب

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢٧ . ٤٢٨ .

(٢) مصطفى عبد الرزاق (ترجمة الأفغانى) مقدمة (العروة الوثقى) ص ١٤ . ط . القاهرة سنة ١٩٢٧ م .

أو الطوائف أن تدعيها خاصة ، ولا أن تحاول نقضها ، هذا هو **الوطن** ، وهكذا يجب أن يكون **التعليم الوطنى** »[1] ، أى أن هذه المشاعر والروابط والولاءات التى هى نبت لقسمات وخصائص سبق حديث الأفغانى عنها ، إنما يجب الحفاظ على قدسيتها من أن تتدنس تحت أقدام الصراعات المذهبية والطائفية ، التى يحاول بعضها احتكار هذه العاطفة ويحاول بعضها الآخر نقضها وهدمها

الخلافة العربية :

وإذا كان هذا هو مبلغ الحسم الذى بلغه الفكر القومى لجمال الدين الأفغانى ، فإن الرجل لم يقف عند حدود هذه الجبهة ، وإنما امتد نشاطه العملى ليواكب هذا الطور الجديد من أطوار تقدمه ونضجه ، وليصنع الكثير فى سبيل نزع الراية من آل عثمان ، وعلى وجه التحديد فك قيودهم من حول أعناق الولايات العربية التى يحكمونها .

ونحن لن نتحدث عن الأحاديث الكثيرة التى ألقاها الأفغانى على مريديه وتلاميذه ضد السلطان عبد الحميد ، فإنها أكثر من أن يتسع لها هذا المقام ، ولا عن كل النشاطات التى مارسها ضد استبداد الخلافة العثمانية ، وإنما سنختار من كل ذلك حادثتين تاريخيتين فقط للتدليل على هذا الذى نقول :

الأولى : حدثت فى سنة ١٨٩٣ م ، وكان الأفغانى يعيش يومئذ فى الآستانة ، فخطط مع تابعه ومريده « محمد باشا المخزومى » لإصدار جريدة عربية ، على غرار (العروة الوثقى) ، تمثل هذا الطور الناضج من فكر الأفغانى وتجاربه ، وأطلقا عليها اسم (البيان) ولكن السلطان وحاشيته سرعان ما عطلاها ، واتهما الأفغانى ومريده بأنهما يسعيان بذلك العمل « **لتحرير اليمن واستقلالها** » ، (وكانت قد شقت عصا الطاعة على السلطان) ، **وذلك تمهيداً للسعى « لاستقلال البلاد العربية »** [2] .

والثانية : تلك التى اتهم فيها الأفغانى صراحة بالسعى لإقامة خلافة عربية يكون مركزها القاهرة وخليفتها الخديوى عباس حلمى . أما قصة هذا الاتهام فإنها تبدأ بذلك اللقاء الذى تم « بالصدفة » ؟ ! بين الخديوى عباس فى متنزه « الكاغدخانة » بالعاصمة العثمانية وبين جمال الدين

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ص ٦٣ ، ٦٤ ، ٤٥٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٦ .

الأفغانى وعبد الله النديم ، ولقد تحدثت حيثيات «الاتهام» الذى رفع للسلطان عن «أن جمال الدين قد تعاهد وتحالف مع الخديوى عباس على أن يؤسس له دولة «عباسية» ، وأنه قد طلب تأميناً من الخديوى بعد أن يتم له الأمر ، ألا تكون عاقبته كما كانت عاقبة أبى مسلم الخراسانى مع العباسيين ، وأن سوريا الجغرافية لمن حكم مصر بمنزلة اللازم والملزوم ، وهى مفتاح العراق» وأن ختام هذا اللقاء إنما كان بيعة من الأفغانى والنديم للخديوى عباس ، حيث «بايعاه تحت الشجرة» ، وقال له الأفغانى أبياتاً من الشعر تقول :

شاد الخلافة فى بنى العباس عباس ، لكن نعته السفاح
ولانت خير مملك ستشيدها بالبشر ، يا عباس يا صفّاح[1]

ونحن لا يعنينا كثيراً أن الأفغانى قد نفى عن نفسه هذه «التهمة» عندما سأله عنها السلطان عبد الحميد ، فلم يكن متصوراً ، على فرض صحتها ، أن يعترف بها وهو فى قبضة الطاغية ، مهما أوتى من الشجاعة والإقدام ، فضلاً عما فى الاعتراف من المخاطر التى تهدد نجاح المسعى فى هذا السبيل ، وإنما الذى يعنينا هو : هل كان هذا الأمر متصوراً ومنسجماً مع طبيعة الفكر القومى للأفغانى يومئذ ؟ ومع تقديره لمصر وعاصمتها كمركز لخلافة عربية ؟ ومع رأيه فى عباس حلمى من حيث الصلاحيات لتولى هذا المنصب ؟ .. إذ فى الإجابة على هذه الأسئلة الوصول إلى الموقف المطمئن إلى معقولية هذا المشروع وإمكانية حدوث هذا التدبير ، أو العكس ، دون الدخول فى متاهات الافتراضات والتحقيقات التى هى أقرب إلى الأسلوب «القضائى» منها إلى أسلوب معالجة السياسة والتاريخ ..

• وبالنسبة للموقف الفكرى القومى للأفغانى ، فلقد سبق أن اتضحت لنا تطوراته التى بلغت مرحلة النضج ، بل ولقد سبق وأشرنا إلى اتهامه فى سنة ١٨٩٣ بالسعى «**لاستقلال البلاد العربية**» عن سلطان العثمانيين .

• أما عن رأى الأفغانى فى مصر ، وصلاحيات عاصمتها ، القاهرة ، أن تكون مركز خلافة عربية للأمة العربية ، فهو موقف يجيب على هذا السؤال بالإيجاب ، ذلك أن الأفغانى كانت له فى مصر سنوات عاشها (١٨٧١ ــ ١٨٧٩) عدها من أخصب سنوات عمره ، كما كانت له عن القضية المصرية أبحاث فى (العروة الوثقى) لم تحظ بمثلها دولة من الدول ، أو قضية من القضايا ، لأنه كان يعتبرها «أهم مسألة شرقية» .. وأهم من ذلك أن الأفغانى كانت له تقديرات صائبة

---

(١) المصدر السابق ص ٧٢ ، ٧٣ والصفاح ، هو الكثير الصفح عن الذنوب .

لمدى النضج والتطور الذى بلغه المجتمع المصرى ، بالنسبة للمجتمعات العربية الأخرى ، وخاصة منذ قيام الدولة العصرية و «الحكومة النظامية» فيها على عهد محمد على ، الذى وصفه جمال الدين بأنه : «نابغة الدهر» الذى تقدمت مصر على عهده فى كل المجالات ، «وتعارفت أهاليها ، وائتلف الجنوبى بالشمالى ، والشرق بالغربى ، وقوى فيهم معنى الوطنية .. واعتدلت المشارب المذهبية ، حتى كان لهم زمن أحس فيه كل واحد بنسبته من الآخر بأنه : «وطنى مصرى» ، وارتفعت بذلك أصواتهم بعد ما جالت فيه أفكارهم ، وكيف كان المتأمل فى سيرها هذا يحكم حكماً ربما لا يكون بعيداً عن الواقع ، أن عاصمتها لابد أن تصير فى وقت قريب وبعيد ، كرسى مدنية لأعظم الممالك الشرقية ، بل ربما كان ذلك أمراً مقرراً فى أنفس جيرانها من سكان البلاد المتاخمة لها ، وهو أملهم الفرد كلما ألم خطب أو عرض خطر» .[1] فإذا كان الخطر قد عرض ، والخطب قد ألم ، فلابد وأن يكون فكر الرجل وعقله وبصره قد شخصوا جميعاً إلى مصر متطلعين أن تؤدى دورها التاريخى الذى تقرر لها تاريخياً ، والذى أصبح قدرها المكتوب والمحتوم ، كما أصبح الأمل الفرد لهؤلاء الجيران .

«أما عن تقديرات الأفغانى لصلاحيات الخديوى عباس حلمى كى يتولى منصب الخلافة ، فإننا نراه إيجابياً ، رغم ما أحيط به من تحفظات ، فهو يرى أن «الخديوى بظروفه ، وما أحاق وأحاط ببصره ، هو عندى أعجز من السلطان» إذن لو زالت هذه الظروف التى تحيط به وبمصر لاكتملت للرجل الصلاحيات المطلوبة ، بل إن جمال الدين يريحنا عن عناء الاستنتاج فيقول : «.. نعم لو تخلصت مصر من براثن بريطانيا ، وتسنى لعباس ، مع ذكائه وتطلعه ، أن تكون له همة محمد على الكبير ، ومضاء إبراهيم ، وسخاء إسماعيل ، لوقع من الخلافة على ما يرجوه»[2] .

فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن القاهرة كانت فى ذلك الحين مستقراً لكثير من الثوار العرب ومكاناً لكثير من الحركات الثورية والقومية والإصلاحية التى قامت فيها لتحرير المشرق العربى من سلطان العثمانيين . وأن المفكر القومى المناضل عبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤ ــ ١٩٠٢ م) قد اتخذ من القاهرة بعد وفاة الأفغانى بقليل مركزاً للدعوة للخلافة العربية ، وأنه كان يرشح لهذا المنصب الخديوى عباس حلمى بالذات .

وأن المتناقضات التى قامت بين الخديوى وبين السلطان قد جعلت صوت العروبة عالياً ومسموعاً فى القاهرة يومئذ ، حتى قيل «إن التدابير والخطط الكبرى للجامعة العربية قد نظمت

(١) المصدر السابق ص ٥٠ ، ٧٤ ، ٤٦٦ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٤٧ .

وانضجت فى مصر . وأما البرنامج المصرى للجامعة فهو يرمى إلى توحيد جميع الأقطار العربية ، وعلى رأسها الخديوى .. ويعزى إلى الخديوى عباس حلمى .. تشجيعه لهذه الحركة »[1] .

إذا علمنا كل ذلك ، وجمعنا إلى الموقف الفكرى القومى للأفغانى ، مفهومه الناضج للوطنية ، وموقفه العملى من الخلافة العثمانية ، وقصته مع الخلافة العربية ، استطعنا أن نضع أيدينا على صفحة تجسد الموقف الفكرى ، والعملى للرجل حيال هذا الموضوع الهام .

من الرأسمالية إلى الاشتراكية :

إذا تحدثنا عن التطور الفكرى الذى أصاب الأفكار الاجتماعية عند الأفغانى ، فإننا سنشهد وضوح معالم هذا التغيير وذلك التناقض بين الموقف الرأسمالى المنحاز للاقتصاد الحر ، والمعادى ، فى عنف وغلو ، للاشتراكية والاشتراكيين ، وبين الموقف الذى انتهى إليه ، والذى رأى فيه «حتمية» سيادة الاشتراكية جميع أنحاء العالم ؟ ! .

ونحن نستطيع أن نقول : إن الموقف الأخير هو الموقف الأصيل المعبر عن حقيقة فكر الأفغانى ونشاطه النضالى ، بينما الموقف الأول لم يكن سوى قشرة رقيقة اقتضاها ظرف خاص مرّ به الرجل جعله يعادى الاشتراكية هذا العداء «الحماسى» ويتهم الاشتراكيين هذه الاتهامات المشبعة بالعنف والظلم والتعميم .

أما تفسير ذلك فإنه يتضح عندما نعلم أن الأثر الفكرى الوحيد الذى هاجم فيه الأفغانى الاشتراكية هو رسالته التى كتبها فى الهند سنة ١٨٨١ والتى أسماها (الرد على الدهريين) وهى رسالة كتبها ضد طائفة هندية مسلمة كانت تنحو فى الثقافة والتعليم منحى عصرياً متطرفاً فى تقليده للأوروبيين ، وتهادن الاستعمار الانجليزى فى نفس الوقت وتتعاون معه وتركن إلى سلطانه كل الركون ، فجاءت هذه الرسالة على نحو من الحماسة والانفعال اللذين جرفا فى طريقهما كل الأفكار الفلسفية والاجتماعية والإصلاحية والعلمية التى انتجتها الكثير من العقول والأمم والحضارات ، ولقد كان مثل الاشتراكية فى ذلك الهجوم الحماسى كمثل الفلسفة اليونانية ، والتراث الفارسى ، والنشوء والارتقاء ، والثورة الفرنسية ، وغير ذلك من القيم الفكرية والحضارية التى هاجمها الأفغانى فى هذه الرسالة ، ثم عاد فيما بعد ذلك فصحح موقفه منها . وقدم لنا عنها الفكر الناضج الذى يمثل موقفه الحقيق بصدد قضاياها ، ويكفى أن نستعير هنا

---

(١) حاضر العالم الإسلامى . المجلد ٤ ، ص ١٢٠ .

وصف «الشيخ محمد عبده» للظروف التى ألفت فيها هذه الرسالة الحماسية ، والذى يقول فيه إنه قد «دعاه إلى تصنيفها حمية جاشت بنفسه أيام كان فى البلاد الهندية عندما رأى حكومة الهند الانكليزية تمد فى الغى جماعة من سكان تلك البلاد إغراء لهم بنبذ الأديان ، وحل عقود الإيمان»[1] . يكفى أن نستعير هذا الوصف لنعلم كيف رفض الأفغانى وهاجم بعنف كل الفكريات والمواقف التى توهّم فيها التناقض والعداء مع موقف التدين والإيمان .

ونحن نجده قد عقد فصلاً خاصاً للهجوم على الأساس الأيديولوجى للاشتراكية ، عنوانه : (مطلب فى السوسيالست) «الاجتماعيون» ، والنهيليست «العدميون» ، والكمونيست «الاشتراكيون» يتحدث فيه عن أن «هذه الطوائف الثلاثة تتفق فى سلوك هذه الطريقة (أى الإلحاد) .. وزينوا ظواهرهم بدعوى أنهم سند الضعفاء ، والمطالبون بحقوق المساكين والفقراء ، وكل طائفة منها وإن لونت وجهة مقصدهم بما يوهم مخالفته لمقصد الأخرى ، إلا أن غاية ما يطلبون إنما هو رفع الامتيازات الإنسانية كافة . وإباحة الكل وإشراك الكل فى الكل ، وكم سفكوا من دماء ، وكم هدموا من بناء ، وكم خربوا من عمران ، كل ذلك سعياً فى الوصول إلى هذه المطالب الخبيثة .. وجميعهم يتعاونون على إذاعة خيالاتهم الباطلة ، وبهذا كثرت أحزابهم ونمت شيعتهم فى أقطار الممالك الأوروبية ، خصوصاً مملكة الروسية» ، ثم يمضى الأفغانى ليدافع عن مواقع الفكر الرأسمالى متحدثاً عن أن «المبدأ الحقيقى لمزايا الإنسان إنما هو حب الاختصاص والرغبة فى الامتياز» وواصفاً الأفكار الاشتراكية بأنها هى وأفكار «المصابين بالمليخوليا سواء» ، وأن تطبيقها سيجعل «الإنسان فى معيشته على مثال البهائم البرية» وأن «هذه الطوائف إذا استفحل أمرها وقوى ساعدها على المجاهرة بأعمالها ، فقد تكون سبباً فى انقراض النوع البشرى .. أعاذنا الله من شرور أقوالهم وأعمالهم !»[2] ، إلى أمثال هذه الأحكام التى رمى بها الاشتراكية والاشتراكيين .

على أن الأمر الجدير بالملاحظة هو أن هذه الرسالة الحماسية التى ذهب فيها الأفغانى هذا المذهب قد لقيت رواجاً منقطع النظير من قبل الذين ظلوا يطبعونها ويعيدون طبعها فى مصر مراراً وتكراراً ، حتى ظن الناس فى مصر أنه ليس للأفغانى أثر فكرى سوى رسالة الرد على الدهريين ! . ولقد كانت آخر طبعاتها بمصر تلك التى أخرجتها إحدى دور النشر التى لا صلة

---

(١) محمد عبده . مقدمة ترجمة الرد على الدهريين ص ١٧ . الطبعة الرابعة . القاهرة سنة ١٣٣٣ هـ .

(٢) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ص ١٦٣ ، ١٦٤ .

لها بالتراث ولا بالإسلاميات [1] ، وذلك عقب صدور قوانين يوليو الاقتصادية سنة ١٩٦١ م ، بينما الآثار الفكرية التى تحدث فيها الأفغانى عن الاشتراكية وحتميتها لم تعرف طريقها إلى المطبعة المصرية إلا فى سنة ١٩٦٨ م عندما بدأنا ننشر أعماله الكاملة ! .

الجوهـر الأصيـل :

أما كيف كان هذا الموقف الحماسي الذى اتخذه الأفغانى ، حيال الفكرية الاشتراكية وأحزابها ، قشرة لا تعبر عن الجوهر الأصيل للرجل ، فإن لنا على ذلك أكثر من دليل ، بل إن حياة الرجل ، ونضاله ، والمعسكر الذى انحاز إليه فى كل المجتمعات التى مر بها أو عاش فيها ، إنما تؤكد جميعها على أن الجوهر الأصيل لهذه الشخصية ما كان له أن يتناقض أبداً مع مثل العدالة الاجتماعية والإخاء الإنسانى ومحاربة الاستغلال التى تستهدفها الاشتراكية ويسعى لبلوغها الاشتراكيون ، إذا ما كان القياس وكانت المقارنة بينهم وبين الرأسمالية ، ودعاتها .

* فالأفغانى الذى عرف باحترامه للتصوف والمتصوفة ، والذى كان شديد الإكبار للفيلسوف الإسلامى المتصوف « محيي الدين بن عربى » [2] ، عندما يُسأل عن رأيه فيما يذهب إليه المتصوفون من دعوى « الفناء فى الله » يجيب إجابة تحدد موقفه الاجتماعى إلى جانب جمهور الناس البسطاء فيقول : « أنا لا أفهم معنى لقولهم : الفناء فى الله ، وإنما الفناء يكون فى خلق الله ، ومعنى الفناء فيهم تعليمهم وتنبيههم إلى وسائل سعادتهم وما فيه خيرهم » [3] .

* وعندما يتحدث عن جمعية (العروة الوثقى) السرية التى كونها بعد فشل الثورة العرابية ، والتى أقامت لها فروعاً بمصر والهند وغيرهما يشير إلى تحالف هذه الجمعية « مع الذين يتململون من مصابهم ، ويحبون العدالة ويحامون عنها ، من أهل أوروبا » [4] . وهو يشير هنا إلى الأحزاب والجمعيات الاشتراكية التى تعاون معها فى باريس .

---

(١) ودار النشر هذه هى (دار الكرنك) التى كانت تمولها السفارة الأمريكية لتنشر كتب المستر جون فوستر دلاس وما شابهها ؟ ! .. ولقد صنعت ذلك الصنيع (دار الهلال) ـ مع الفارق ـ عندما تخيرت هذا النص من نصوص الأفغانى فنشرته سنة ١٩٧٣ م ؟ ـ إبان الترويج الرسمى للانفتاح على الغرب والاقتصاد الحر ! .

(٢) المصدر السابق ص ٢٩٩ .

(٣) عبد القادر المغربى (جمال الدين الأفغانى) ص ٣٤ . ط . القاهرة . دار المعارف .

(٤) العروة الوثقى . ص ٣٣ .

« وعندما يتحدث عن «السلطة الزمنية» فإنه يرى أن «الغاية المقصودة منها هى العدل المطلق ...» [١] .

« وعندما يجىء الحديث عن القلة المالكة المترفة فإنه يحدد بحسم موقفه المعادى لهم، ويرى فيهم «سلاسل وأغلالاً» قد وضعت فى رقاب المسلمين ، وذلك عندما يقول إنه «**ما أقعد الهمم عن النهوض إلا أولئك المترفون ، يحرصون على طيب فى المطعم ، ولين فى المضجع ، وتطاول فى البنيان .. أولئك صاروا فى أعناق المسلمين سلاسل وأغلالا**» ؟! [٢] .

« وعندما يجتمع فى «بطرسبرج» بالقيصر الروسى ، ويسأله القيصر عن سر خلافه مع الشاه الإيرانى ناصر الدين ، فيقول الأفغانى : «إنها الحكومة الشورية، أدعو إليها ، ولا يرضاها الشاه» ، فإذا تعاطف القيصر مع الشاه ، مستنكراً رضاء أى ملك بأن يتحكم فيه فلاحو أمته ، أجابه الأفغانى بدفاع عن الفلاحين أغضب منه القيصر حتى أنهى هذا اللقاء ، فلقد كان يعلن دائماً انحيازه «للشعب العامل» ويقول : إنه «لولا الزرع ولولا الضرع لما كان سرف الأغنياء ولا ترف الأمراء. **موقف الزراع والصناع من الحضارة أنفع من موقف الإمارة** . رأينا شعباً يعيش بدون ملك ، ولكن ما رأينا ملكاً يعيش بدون شعب» ، ويخاطب الشاه الإيرانى بقوله : «**الفلاح والعامل والصانع فى المملكة ، يا حضرة الشاه ، أنفع من عظمتك ومن أمرائك**» [٣] .

« فإذا ما شئنا أن نبحث عن مكان الأفغانى ، كإنسان ، من الثروة والغنى فى حياته ، علمنا أنه لم يمتلك فى حياته سوى الثوب الذى كان يرتديه إلى أن يخلق فيبدله ! ، والراتب الذى بلغ بمصر عشرة جنيهات وفى تركيا خمسة وسبعين ليرة عثمانية ، كان ينفقه على جلسائه وزواره فى ندوته اليومية ، وغيرهم من قاصديه .

وهذه المواقف والآراء والأخلاقيات ، هى التى حددت للأفغانى موقفه إلى جانب جماهير الناس البسطاء ، ومثلت جوهره النضالى الأصيل ، ومن ثم قادت خطاه الثابتة إلى رحاب الفكر الاشتراكى الذى آمن به وبشر منذ زمن طويل .

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ص ٣٢٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٤٤ ، ٣٤٥ .

(٣) المصدر السابق ص ١٦ ، ١٧ ، ٨٧ ، ٨٨ .

ملامح الاشتراكية :

وإذا كان الأفغاني قد أفاض في الحديث عن الاشتراكية ، وخلف لنا صياغات فكرية واضحة نستطيع منها أن نتفهم بالتحديد الملامح التي تصورها عليها ، كما ناقش الفرق بين الاشتراكية الغربية ، والتي جاءت رد فعل للتطرف الرجعي من قبل الأغنياء والاحتكاريين ، وبين الاشتراكية التي شهد تطبيقها المجتمع العربي الإسلامي الأول ، إذا كان ذلك كذلك ، فإننا نستطيع في هذا المقام أن نشير إلى بعض الأسس التي ضمنها الرجل حديثه عن الاشتراكية ، كي تساهم في تحديد الملامح الأساسية لتصوراته عنها ، وفي مقدمة هذه الأسس :

١ ـ **الطبقات .. وصراعها** : وعلى عكس ما يزعمه البعض من أن تمايز الطبقات الاجتماعية وصراعها إنما هي خاصية من خصائص المجتمعات الغربية ، وأن المجتمعات الإسلامية لم تعرف هذا التمايز ولا ذلك الصراع ، على العكس من هذا الزعم ، وعلى الرغم من أصحابه ، يقدم لنا الأفغاني تحليلاً عبقرياً لنشأة الطبقات وتمايزها وصراعها في المجتمع العربي الإسلامي على عهد عثمان بن عفان ، فيقول : إنه «في زمن قصير من خلافة عثمان تغيرت الحالة الروحية في الأمة تغيراً محسوساً ، وأشد ما كان منها ظهوراً هي سيرة وسَيْر العمال (الولاة) ، والأمراء ، وذوي القربى من الخليفة ، وأرباب الثروة ، بصورة صار يمكن معها الحس بوجود طبقة تدعى «أمراء» وطبقة «أشراف» وأخرى «أهل ثروة وثراء وبذخ» ، وانفصل عن تلك الطبقات طبقة العمال وأبناء المجاهدين ومن كان على شاكلتهم من أرباب الحمية والسابقة في تأسيس الملك الإسلامي وفتوحاته ونشر الدعوة ، وصار يعوزهم المال الذي يتطلبه طراز الحياة الذي أحدثته الحضارة الإسلامية ، إذ كانوا ، مع جريهم وسعيهم وراء تدارك معاشهم ، لا يستطيعون اللحاق بالمنتمين إلى العمال (الولاة) ورجال الدولة .. فنتج عن مجموع تلك المظاهر التي أحدثها وجود الطبقات المتميزة عن طبقة العاملين والمستضعفين في المسلمين ، تكون طبقة أخرى أخذت تتحسس بشيء من الظلم وتتحفز للمطالبة بحقهم المكسب من مورد النص ومن سيرتي الخليفة الأول والثاني أبي بكر وعمر . وكان أول من تنبه لهذا الخطر الذي يتهدد الملك والجامعة الإسلامية الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري .. الذي اجتمع مع طبقة المتألمين والمتذمرين من المسلمين ، وقص عليهم من مسيرة السلف أشياء ، وأطلعهم على ما قاله عامل الشام معاوية بن أبي سفيان ، وأردفها بإعلانه مشاركته لهم في كل ما يتحسسون به قلباً وقالباً . وبمختصر القول : إنه شجعهم على النهضة ـ (الثورة) ـ والمطالبة

بحق صريح لهم اهتضمه جماعة بغير وجه شرعي .»[1]

والأفغاني هنا لا يقدم لنا تصوراً واقعياً رائعاً لهذه الفترة من حياة العرب المسلمين فقط ، وإنما يقدم لنا نموذجاً للمنهج العلمي عندما يكون هو الرائد في كتابة صفحات التاريخ .

٢ ـ الاشتراكية بين الغرب .. والإسلام : والأفغاني عندما كتب عن الاشتراكية الصفحات التي خلفها لنا في تراثه الفكري لم يكن بإزاء نموذج أو نماذج من المجتمعات التي طبقت هذه الأفكار ، وأحالتها إلى حقائق مادية ملموسة ، وإنما كان يتجاذب عقله وعواطفه ، إزاء هذا الموضوع ، واقع تعيشه هذه الأفكار والأحزاب التي تنادي بها ، والطبقات التي تتعاطف معها في البلاد الأوروبية ، وذكرى **لتجربة عربية إسلامية هي أقرب ما تكون ، في التحليل الأدق إلى النظم الاشتراكية الأولى ، أقامها المسلمون الأوائل ، ثم اجهضت على يد القيم الإقطاعية التي نمت بالمجتمع العربي بعد فتح المجتمعات الزراعية الإقطاعية العريقة في مصر والشام والعراق ، وبالذات زمن عثمان بن عفان .** وللذكرى سحر على العقول والقلوب لا يدانيه الواقع المعاصر أو المعاش ، بما فيه من جراحات وآلام وصراعات .

وهكذا انحاز الأفغاني إلى صف التجربة الإسلامية الأولى ، ورآها أجدر بتحقيق روح المبادئ الاشتراكية من تلك الصراعات التي كان يعيشها العالم الغربي وقتذاك .

وحتى لا نساهم ، مبالغين ، في إلقاء ثوب «المثالية» وأوصافها على تفكيره هذا ، نبادر بتقديم تصوراته للميزات التي أبصرها في تجربة العرب المسلمين الأولى وافتقدها عند الغربيين ، هذه الميزات التي نجد في مقدمتها :

(أ) أن الاشتراكية لدى المسلمين الأوائل لم تكن رد فعل نتج عن المظالم الاجتماعية والمغالاة من قبل الأثرياء ، ذلك لأن «الرسول عليه الصلاة والسلام قد أقام المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار ، وحقق الاشتراك العمومي في الثروة بينهم جميعاً عندما هاجر القرشيون بدينهم إلى «يثرب» (المدينة) ، وذلك استجابة للضرورات الاقتصادية ، وأيضا ـ وذلك مهم جداً ـ استجابة للدعوة إلى الإخاء التي تتضمنها آيات القرآن ، فهذا الحدث الهام الذي يعتبره الأفغاني «أشرف عمل تجلى به قبول الاشتراكية قولاً وعملاً»[2] ، لم يتأخر به التطبيق حتى

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢١ ، ٤٢٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤١٧ .

يشهد مجتمع «المدينة» الصراعات الطبقية ومآسى الفقر والفقراء. بينما الاشتراكية فى العالم الغربى، على عهد الأفغانى وفى رأيه، ليست سوى رد فعل من قبل الطبقات المحرومة نتيجة إفراط الأثرياء فى حرمان هذه الطبقات.

(ب) أن روح الاشتراكية فى التجربة العربية الإسلامية كانت مبرأة من روح الانتقام، لأنها قد نمت ابتداء بلا عنف فى مجتمع «المدينة»، وبمبادرة من الحكومة الإسلامية، ولأنها قد حدثت فى ظرف نستطيع أن نقول إنه استثنائى بالنسبة للظروف المعتادة فى حياة البشر، شهد من ظروف التسامى الروحى والدينى ما أذاب النوازع الأنانية والغرائز الفردية وأغرقها فى جو قدسى غير قابل للتكرار الكثير، بل وغير قابل للدوام، ولأنها قد حدثت فى مجتمع محدود، كان يومئذ مجرد نواة للدولة الجديدة، وعندما ترامت الحدود تعذّر الحفاظ على هذه النواة، بينما الاشتراكية فى الغرب والتى هى رد فعل المحرومين إزاء ثراء الأثرياء وسرفهم، قد تشبع أنصارها بروح الانتقام، بل لعلهم حريصون على أن يربوا قواتهم الثورية بهذه الروح ضماناً للنصر على الأثرياء![1].

ورغم أن تفكير الأفغانى هذا، بمقاييس «الاشتراكية العلمية»، يبدو مغرقاً فى «المثالية» إلا أننا نعتقد أنه ليس كذلك تماماً، ذلك أن كراهية الأفغانى لروح الانتقام النابعة من الظلم الاجتماعى فى البلاد الأوروبية الرأسمالية، والتى تحرك الطبقات الكادحة إلى إحداث الثورات الاشتراكية، لم يجعله يلقى المسؤولية فى ذلك على الفقراء والكادحين، بل لقد اعتبرهم معذورين فى ذلك إزاء الظلم الاجتماعى الذى يعانونه، لأن هذا الظلم هو الذى «استنفر طبقة العمال للمطالبة بالاشتراكية، وفى نفيرهم روح الانتقام، وهى أوضاع لن تظل قاصرة على الغرب»، بل لن «يسلم منها الشرق»[2].

بل إن الأفغانى قد سبق وبرر لما أسماه «بالطبقة الاشتراكية» العربية المسلمة أن تنهض للمطالبة بحقها، وهى مسلحة بروح الانتقام، على عهد عثمان بن عفان، وذلك عندما تحدث عن «تكون طبقة أخذت تتحسس بشىء من الظلم، وتتحفز للمطالبة بحقهم المكتسب»، وعندما اجتمع «أبو ذر الغفارى» مع «طبقة المتألمين والمتذمرين من المسلمين» وقادهم فى صراعهم الطبقى ضد عثمان بن عفان ومعاوية بن أبى سفيان والنظام الاجتماعى

---

(٢) المصدر السابق ص ٤١٤.

(٢) المصدر السابق ص ٤١٥.

الذى كان قائماً يومئذ ، كان تعاطف الأفغانى مع أبى ذر ومع الثوار[1] ، فتعلق الأفغانى إذن ، بالمثل الأعلى الذى حفظه التاريخ لتجربة المسلمين الأوائل ، لا يعنى أنه قد رفض التطبيق الاشتراكى عن غير هذا الطريق ، خصوصاً بعد أن تكونت الطبقات بالفعل ، وأصبحنا نعيش فى مجتمعات طبقية ذات علاقات اقتصادية واجتماعية معقدة ، وليست لها صلة بالبساطة التى كان عليها مجتمع المسلمين الأوائل فى شبه الجزيرة العربية .

وعلى الرغم من أن الحركات الاشتراكية الغربية كانت على عهد الأفغانى ، مليئة بالعديد من المنظمات والتيارات الفوضوية المحسوبة على الاشتراكية والاشتراكيين ، فإن الرجل لم تجعله هذه الحركات الفوضوية يتخلى عن الانحياز المطلق إلى صف الكادحين ، حتى ولو سلكوا طريق الانتقام إلى الحصول على ما لهم من حقوق ، بل ظل دائماً يلقى اللوم على «الذين أثروا من كدهم وعملهم ، وادخروا كنوزهم فى الخزائن ، واستعملوا ثروتهم فى السفه » ، لأن كل عمل «يكون مرتكزاً على الإفراط لابد أن تكون نتيجته التفريط »[2] .

٣ ـ حتمية الاشتراكية : ومما يشهد للرجل ببعد النظر ، ويقرب مفهومه الاشتراكى إلى حقل الأفكار الاشتراكية الجديدة بالدرس المفصل والجاد ، أنه قد رأى فى هذا النمط من أنماط تنظيم حياة المجتمعات مرحلة تطورية لابد أن يصل إليها المجتمع ، أى مجتمع ، ويعيشها الإنسان ، أى إنسان ، وهو قد رسم لذلك طريقاً معيناً ، لم يجعله سيادة طبقة من الطبقات أو انتصار حلف لمجموعة من الطبقات . وإنما هو «طريق العلم الصحيح » وشيوع المعرفة بين بنى الإنسان ، ونحن نلاحظ أن الأفغانى قد ربط تحقيق الكثير من آماله وأحلامه ، مثل سيادة السلام ، وانتهاء الحكم المطلق ، وكذلك سيادة الاشتراكية كل مجتمعات العالم بسيادة الفكر والمعرفة الصحيحة حياة البشر ، وتحولها إلى قوة مؤثرة فى أحداث هذه الحياة ، وعلو راية الإخاء الإنسانى فوق كل الرايات . ولذلك وجدناه يقول : إن «دعوى الاشتراكية ، وإن قل نصراؤها اليوم ، فلابد أن تسود العالم ، يوم يعم فيه العلم الصحيح ، ويعرف الإنسان أنه وأخاه من طين واحد ، أو نسمة واحدة ، وأن التفاضل إنما يكون بالأنفع من المسعى للمجموع ، وليس بتاج أو نتاج ، أو مال يدخره أو كثرة خدم يستعبدها ، أو جيوش يحشدها ، أو غير ذلك من عمل باطل ومجد زائل ، وسيرة تبقى معرة لآخر الدهر »[3] .

* * *

(١) المصدر السابق ص ٤٢١ ، ٤٢٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٠ ، ٩١ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٢٣ .

الديمقراطية :

وإذا كان فكر الأفغاني الاجتماعي قد أصابه الظلم من قبل الذين وقفوا منه وبه عند حدود المرحلة والصياغات التي تعاطفت مع المفهوم الرأسمالي ومعاداة الاشتراكية . وإذا كانت محاولات استغلال هذه الصياغات قد حدثت بعد وفاة فيلسوفنا الكبير ، فإن الفكر الديمقراطي لديه قد أصيب بما هو أكثر من الظلم ، عندما تعرض الرجل بصدده لافتراءات وأكاذيب نسبت له ما لم يقله ، بل ضد ما يعتقده ويبشر به ، ولم تنتظر في ذلك وفاته بل صنعت ذلك وهو حي يرزق يسعى بين الناس ! .

ومن هنا كان ما يسمع ويقرأ من أن الأفغاني قد كان يبشر بان صلاح المجتمعات الشرقية لا يمكن أن يتم إلا على يد حاكم «مستبد عادل» وأن الرجل كان نصيراً للحكم الفردي المطلق ، على شرط أن تتوافر العدالة لمن يمسك بزمام الأمر في هذا النظام ! ؟

ونحن لن نسلك في سبيل تنفيذ هذا الافتراء الجرئ على الأفغاني ، سبيل الاحتكام إلى حياته فقط ، وما زخرت به من معارك ونضالات ضد الاستبداد والمستبدين ، ولا سبيل كتاباته فقط ، التي أودعها الكثير من آيات الشورى والديمقراطية ، والإيمان الذي لا يحد بالحكم النيابي الدستوري السليم ، ولا سبيل إيراد النماذج السياسية الديمقراطية التي حبذها ، فحسب ، والتي أشار على شعوب الشرق العربية الإسلامية بالاستفادة منها ، وإنما سنسلك كل هذه السبل ، في إيجاز يناسب المقام ، مع البدء برأي الأفغاني نفسه في هذا الافتراء ..

فلقد سأله يوماً مريده ومسجل خواطره وخاطراته «محمد باشا المخزومي» فقال : «إن المتداول بين الناس على لسانك : «يحتاج الشرق إلى مستبد عادل) ..» فإذا بالأفغاني يجيب فيقول : «هذا من قبيل جمع الأضداد ، وكيف يجتمع العدل والاستبداد ؟! .. وخير صفات الحاكم «القوة والعدل» ، فلا خير بالضعيف العادل ، كما أنه لا خير في القوى الظالم» .

فهو هنا حاسم الموقف ، واضح الرأي ، لا يترك مجالاً للبس أو الغموض . ومع ذلك فإن في فكره الديمقراطي ما هو أبدع من ذلك بكثير ..

في الغرب : وإذا كنا قد سبق وأشرنا إلى أن الأفغاني قد رأى في انتشار العلم الصحيح والمعرفة الحقة السبيل لسيادة الإشتراكية جميع أنحاء العالم ، فإنه قد رأى كذلك في العلم والمعرفة السبيل لخلاص البشر من الحكم المطلق وآثار المستبدين .. فهو يتحدث عن الديمقراطيات الغربية

الأوروبية ، وكانت على عهده أكثر النماذج الديمقراطية فى العالم ، إن لم تكن الوحيدة فيه ، فيقول لشعوب الشرق : « انظروا إلى العالم الغربى ، ترونه على تقسيماته الحاضرة ، واستقلال عناصره بميزاتهم القومية ، لما تساووا على الوجه النسبى بالفضيلة ، وأهمها العلم بالواجبات ، سواء كانت لهم أو عليهم ، ومعرفة وجوه المطالبة بها ، والمساواة لأدائها ، **انتفى من بين ظهرانيهم أمر التفرد بالسلطة ، وسوق الأمة على هوى السلطان** » ، ثم يمضى ليبشر بأن ما حدث فى الغرب من زوال سلطان الحكم الفردى سيعم غير الغرب أيضاً **وسينتفى ما بقى فى العالم البشرى من هذا النوع من الحكم المطلق** » ، وأن ذلك سيحدث عندما يصبح « الحكم للعقل والعلم » ، لأنه « **متى فشى العلم فى الأمة فأول ما تناهض ذلك الشكل من الحكم ، وتعمل على التخلص منه ، سنة الله فى خلقه ، ولن تجد لسنة الله تبديلاً** »[1] .

ونحن نلاحظ أن الأفغانى يستخدم هنا تعبير « النهضة » ، ومشتقاتها ، كسبيل للجماهير فى إزالة الحكم الفردى المطلق والقضاء على المظالم الاجتماعية ومقاومة الإستعمار .. الخ .. كبديل لكلمة « الثورة » ، لا لأنه لم يكن ثورياً ، وإنما لأن « النهوض » إنما يعنى الثورة فى أصل الكلمة الأول ومعناها الذى كان شائعا فى ذلك الحين ، وإن تكن قد اكتسبت فى عصرنا هذا ظلالاً دون ما توحى بها كلمة « الثورة » ، فى هذا المجال .

فى اليابان : والتجربة التى شهدها المجتمع اليابانى خلال القرن الماضى ، والتى أدت إلى بعثه وإحيائه ومنافسته للدول الغربية الأوروبية ، فى مجالات الصناعة والزراعة والتقدم الحضارى ، هذه التجربة كانت فى مقدمة النماذج التى يسوقها المصلحون والثوار فى المجتمعات الشرقية إلى شعوبهم سعياً إلى زرع الثقة التى يزعزعها الاستعمار ، أليس هذا بلداً شرقيا ؟ إذن فإن الحضارة والتقدم ، بل والسبق فى هذا المضمار ، ليس وقفاً على الأوروبيين ؟ .

والأفغانى عندما تحدث عن هذه التجربة الحضارية الشرقية ، ركز كثيراً على جانب الحكم الشورى الدستورى ، والنظام النيابى الذى أخذت به اليابان .. فهو يعتقد أن من أكبر أسباب هذه النهضة هو « تقييد الحكومة بالدستور ، والنظام الشورى » ، ويورد محادثة ـ لعله يسوقها لأمراء الشرق ـ دارت بين امبراطور النمسا « فرانسوا جوزيف » وبين ابن عم « الميكادو » إمبراطور اليابان ، يقول فيها فرانسوا : « ياعجباً من امبراطوركم كيف يسعى لايجاد الحكم الدستورى النيابى فى مملكته ؟ ونحن فى أوروبا نود لو أمكننا التخلص من تحكم النواب فى البلاد ؟! » ، فيجيبه الأمير اليابانى : « إن جلالة الميكادو ، (ومعنى اسمه : العادل) ، يحب

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ .

أربعة أشياء ، يحب بلاده أولاً ، ورعيته ثانياً ، ويحب العدل ثالثاً ، وراحة نفسه رابعاً . وما وجد من ينيله ما يحب إلا بالحكم الدستورى النيابى ، واشتراك الأمة بإنهاض نفسها وصون ملكها »[1] .

بل إننا نلحظ هنا أن الأفغانى يقدم المجتمعات الشرقية ، من خلف اليابان ويزكيها ، على اعتبار أنها الأجدر برعاية أصول الشورى ، والأحرص على الحكم النيابى الدستورى ، أليست اليابان حريصة عليه ، بينما يود الخلاص منه امبراطور النمسا ؟!

فى مصر : وإذا كنا نعتقد أن رحلات الأفغانى إلى أوروبا ، علاوة على وعيه بحقائق كنوز التراث العربى الإسلامى ، قد أنضجت فكره الاشتراكى ، فإننا نؤمن بأن درجة التطور التى كانت عليها مصر عندما عاش فيها الأفغانى ، وتجربة الدولة العصرية التى أقامها فيها محمد على ، والتى درسها الأفغانى ولمس آثارها ، عندما تصورها فى ضوء الفكر الإسلامى عن الشورى ، هما اللذان أنضجا لديه الفكر الديمقراطى ، وجعلا منه عاشقاً للحكم الدستورى ، منافحاً عن سياسة أمور المجتمع بواسطة البرلمان والنواب .. بل لقد جاهد الأفغانى حيناً غير قليل من الدهر ليجعل من مصر النموذج الذى يطبق فيه أفكاره حتى يقدم لشعوب الشرق القدوة التى تحتذى فى هذا السبيل .

* فهو عندما انخرط فى سلك الحركة الماسونية بمصر ، إنما كان يهدف إلى تحويل شعاراتها : (الحرية والإخاء والمساواة ، ومنفعة الإنسان ، والسعى وراء ذلك صروح الظلم وتشييد معالم العدل المطلق) . تحويل هذه الشعارات إلى واقع حى معاش . وعندما لم يجد من هذه الحركة تجاوباً ، بل صادف حرباً من أعضاء محفلها ، وجه إليهم الانتقادات المرة ، وخرج عليهم ليكون محفلاً ماسونياً شرقياً خاصاً ، جمع فيه الكثيرين من الرجالات والقيادات ، ونظمه شعباً على غرار «النظارات» و«الدواوين» السياسية من حيث التخصص والدراسة والاهتمامات ، وذلك حتى يخلق قاعدة عريضة للعمل السياسى تحول دون الانفراد بالسلطان ، ولقد كانت مدرسة الأفغانى هذه هى التى قادت الثورة العرابية ، وكان مكان الدستور والشورى والحكم النيابى ملحوظاً بين ما طرحت من مبادئ وأهداف ، بل ولقد ظل تأثيرها دائم السريان فى مصر ، حتى لقد ساهم فى تفجير ثورة سنة ١٩١٩ باعتراف سعد زغلول .[2]

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٢١ ، ٥٢٢ .

« ولقد حاول الأفغانى أن يعيد مع الخديوى توفيق ، قبل أن يتولى السلطة ذكريات الحركات الثورية الإسلامية التى كانت تتعهد الأمراء بالتثقيف والإقناع ، حتى إذا ما تولوا مقاليد الأمور ساروا بالبلاد فى الاتجاه الذى تريده هذه الحركات ، فكان الأمير توفيق على صلة بحلقات الأفغانى ودروسه ومحاضراته ، وكان حديث الحكم النيابى والدستورى يحظى من اهتمام الأفغانى معه بالنصيب الكبير ، وكثيراً ما دافع الرجل عن الشعب المصرى ، ورد حجج الذين يريدون سيادة الحكم المطلق بحجة انتشار الجهل والأمية بين الجماهير ، وقال « ليسمح لى سمو أمير البلاد أن أقول بحرية وإخلاص : إن الشعب المصرى كسائر الشعوب ، لا يخلو من وجود الخامل والجاهل بين أفراده ، ولكنه غير محروم من وجود العالم والعاقل ، فبالنظر الذى تنظرون به إلى الشعب المصرى وأفراده ، ينظر به لسموكم ، وإن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم فى إشراك الأمة فى حكم البلاد عن طريق الشورى ، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين وتنفذها باسمكم وبإرادتكم ، يكون ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم » .[1] .

« ولم يكن الأفغانى باحثاً عن قيام الشكل النيابى والدستورى ، وإنما ساعياً وراء تحقيق الجوهر والمضمون الحقيقى لهذا النظام . فهو يرى « أن القوة النيابية لأى أمة كانت ، لا يمكن أن تحوز المعنى الحقيقى إلا إذا كانت من نفس الأمة ، وأى مجلس نيابى يأمر بتشكيله ملك أو أمير ، أو قوة أجنبية محركة لها ، فاعلموا أن حياة تلك القوة النيابية موقوفة على إرادة من أحدثها » ..[2] وسعيه هذا لتحقيق الجوهر والمضمون ، قد قاده إلى أن هذا الجوهر هو الحرية المرتبطة بالاستقلال ، ومن ثم فإن الطريق إليهما إنما هو النضال ، لا الهبات الملكية والتعطف من ولى النعم ، فيقول إنه « إذا صح أن من الأشياء ما ليس يوهب ، فأهم هذه الأشياء الحرية والاستقلال كذلك .. أما تغيير شكل الحكم المطلق بالشكل النيابى الشورى فهو أيسر مطلباً وأقرب منالاً .. »[3] ، بل لقد رأى فى هذه المؤسسات النيابية التى لا تحقق غير الشكل أشياء عدمها خير من وجودها . وذلك على الرغم من أن القاعدة تقول : « إن الوجود خير من العدم ! » .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٧٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٧٣ .

* وإذا كان الأفغانى قد رأى أن الحكم الجمهورى «لا يصلح للشرق اليوم ، ولا لأهله» فإنه قد وضع للحكم الشورى النيابى الدستورى من الشروط والضمانات ما يجعل تنفيذها وافياً بمتطلبات الانطلاقات الشعبية فى العصر الذى عاش فيه ، ويكفى أن نستمع إلى كلماته الجامعة التى تقول : إنه «لا تحيا مصر ، ولا يحيا الشرق بدوله وإماراته إلا إذا أتاح الله لكل منهم رجلاً **قوياً عادلاً يحكمه بأهله على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان** ، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد ، **ولا عدل إلا مع القوة المقيدة** ، وحكم مصر بأهلها إنما أعنى به **الاشتراك الأهلى بالحكم الدستورى الصحيح** .. ذلك الرجل .. تأتى به الأمة فتملكه على شرط الأمانة والخضوع لقانونها الأساسى ، وتتوجه على هذا القسم ، وتعلنه له : **يبقى التاج على رأسه ما بقى هو محافظاً أميناً على صون الدستور ، وأنه إذا حنث بقسمه ، وخان دستور الأمة ، إما أن يبقى رأسه بلا تاج ، أو تاجه بلا رأس** .[1] »؟! ..

* * *

الحرب والسلام :

منذ نحو قرن من الزمان ، وقبل أن يشهد عالمنا هذه الحروب الكونية الشاملة ، التى فاقت فى دمارها وضحاياها خيالات السابقين وتخيلاتهم ، والتى ألهبت المشاعر فى اتجاه النضال من أجل السلام ، وحفزت العقول لدرس أسباب قيامها ووسائل إراحة البشرية من عذاباتها ، طرق جمال الدين الأفغانى هذا المبحث ، وقدم لنا فيه ما يعجب ويدهش ويجتذب أعمق مشاعر التقدير والإعجاب .

فتجاه إيديولوجيات كثيرة ومنتشرة ، كانت ترى فى الحروب قدر الإنسانية الذى لا يمكن الخلاص منه ، لأنها ثمار غرائز التوحش والغضب عند الإنسان ، نجد الأفغانى يبصر الأسباب الحقيقية والمادية التى تقوم لها الحروب ، وكيف أن الشعوب إنما تساق إليها لتذبح على مذابحها وفى ساحاتها تنفيذاً «لإرادة ملك مسرف مغرور» يسلط على رعيته حمى من الدعايات الحربية التى يقوم بها «أفراد يقبضون على زمام الأحكام» بينما هم يهدفون من وراء إشعال هذه الحروب تحقيق الغنى والثراء ، عندما «يغتنمون فرصة الحرب ليكنزوا من ورائها الذهب والفضة» .[2]

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧٧ - ٤٧٩ .   (٢) المصدر السابق ص ٤٣٤ .

كما يبصر الأفغانى أيضا زيف تلك الدعاوى التى استخدم فيها الرأسماليون ، والمستفيدون من الحروب الاستعمارية والتوسعية ، اسم الوطن وكرامة الوطن وشرف الوطن ، ليسوقوا البسطاء من الناس «للقتل كالأنعام» ، فلا يفوته ــ وهو الذى حارب وناضل فى سبيل الوطنية الحقة ــ أن يسفه من هذا الزيف وهذا الاستغلال لمقدسات الوطنية ، عندما يقول : إن دعاة الحرب وتجارها يهولون على الناس «ويستهوونهم باسم (الوطن) والوطن بقاع من الأرض لو أنصف الناس بعضهم بعضاً ، لوسعتهم» .[1]

كما يبصر ، وهو الذى قاوم الزحف الاستعمارى الأوروبى على الشرق ، تلك الأهداف التوسعية والاستعمارية وراء قيام الحروب ، وكيف كانت تستخدم شكليات الأسباب ، مثل «عدم احترام سفير ، لأن كرسيه وضع فى المأدبة الملوكية فى غير الموضع الذى يريده «سبباً لحروب تراق فيها دماء مئات الألوف من تلك الأنفس الزكية» . والحقيقة أن الهدف إنما كان «الأرض يطمعون بضمها للمملكة ، أو ليستعمرونها» .[2]

يبصر الأفغانى ذلك ، ويضع يده عليه ، ثم يقول : «إن الإنسان لتعروه الدهشة عندما يرى أفراد الأمة يسوق بعضهم بعضا للثكنات ، فصفوف القتال ، وجلهم غير راض عنها ، بل نافر منها ، إذ يعلم أن من ورائها يتم الأطفال ، وموت الشيوخ ، وهتك الأعراض» .[3]

ولذلك فإن الأفغانى لا يعلق آماله فى السلام على الفئات الحاكمة والمستفيدة من إشتعال الحروب ، وإنما على جماهير الشعوب التى تساق إلى المجزرة ، وليس بين القاتل والمقتول لا نزاع ولا خصام ، بل حتى ولا تعارف بالوجوه» ،[4] ! وهو يرسم لها طريق السلام الدائم و «إبطال الحروب» ويحدد لها معالمه التى تتلخص فى هذه الخطوات :

١ ــ تحكيم العقل فيما ينشب بين الأمم والشعوب من خلافات .
٢ ــ وحل هذه الخلافات والمنازعات على أساس من قاعدة العدل .
٣ ــ والعصيان من قبل الجماهير للقلة الظالمة الحاكمة عندما تدعوها للحروب وسفك الدماء .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٣٤ .
(٢) المصدر السابق ٤٣٥ .
(٣) المصدر السابق ٤٣٤ .
(٤) المصدر السابق ص ٤٣٤ .

٤ ـ وأن السبيل إلى كل ذلك إنما يكون بالرقى الإنسانى فى مجالات المعرفة الحقة والعلم الصحيح [١] .

ولقد كان حديث الأفغانى عن الحرب والسلام مناسبة وضع يدنا فيها على مفهومه «**للمعرفة الحقة والعلم الصحيح**» الذى كثيراً ما عول عليه فى تخلص الإنسان من كثير من الشرور ، والذى رآه سبيلاً إلى الاشتراكية ، والديمقراطية ، كما رآه طريقاً للسلام ، فهو لا يعتبر المدنية والتمدن والعلم والمعرفة ذات قيمة ، بل ولا تستحق حتى هذه الأسماء ، ما لم توضع فى خدمة الإنسان ، وتؤدى دوراً نافعاً فى حياة البشر ، إذ «**لا يُقدَّر الفرد ، ولا تُقدَّر الأمة ، ولا تُقدَّر الأشياء ، ولا تُقدَّر المكتسبات العلمية ، إلا بنسبة ما يترتب على ذلك من الفائدة**» و «**صحيح العلم إنما يكون له قدر على نسبة ما يترتب عليه من الفائدة**» .. ثم يناقش صراحة «مدنيات» الأمم التى سخرت العلم والمعرفة فى الحروب والدمار ، ويرفض الآراء التى تعتبر ذلك تمدناً ، فيقول ، «فلنأخذ من ذكرتم من الأمم المتمدنة (الانكليز والفرنسيس والألمان والأمريكان) ومكتسباتهم العلمية ، وما صنعوه وعملوه وكسبوه وربحوه ، وما ترتب على ذلك وما حصل من المنافع والفوائد للبشر من وراء تلك المكتسبات المدنية والثروة ، **فإننا لو جمعنا كل ما فى ذلك من المكتسبات العلمية ، وما فى مدنية تلك الأمم من خير ، وضاعفناه أضعافاً مضاعفة ، ووضعناه فى كفة ميزان ، ووضعنا فى الأخرى الحروب وويلاتها ، لا شك أن كفة المكتسبات العلمية والمدنية والتمدن هى التى تنحط وتغور ، وكفة الحروب وويلاتها هى التى تعلو وتفور**» ، وذلك لأن هذه المدنيات إنما تهتم بالشكل دون الجوهر الإنسانى للحضارة والمدنية ، مما يجعل «الرقى والعلم والتمدن ، على ذلك النحو ، وفى تلك النتيجة إن هو إلا التوحش ! » . [٢]

وهو حديث مفكر ناضج عن مرض الشيخوخة الذى أبصره ينخر فى أبنية تلك الحضارات والمدنيات ، والذى كثر الحديث عنه فى عصرنا الراهن ، بعد ارتفاع درجة المأساة التى سببتها وتسببها الحروب .

بل إن إيمان الأفغانى بالسلام وتقديره للعلم الصحيح والمعرفة الحقة ليذهب به إلى الحد

(١) المصدر السابق ص ١١١ ، ١١٢ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٣١ ـ ٤٣٥ .

الذى يرى فيه المعنى الحقيقى لإنسانية الإنسان وجدارته بأن يكون سيداً لهذا الكون وخليفة عن الله فيه .. وهو هنا يعطى معنى عميقاً وجديداً وذكياً لقصة خلافة الإنسان عن الله فى الأرض ، والحوار الذى ساقه القرآن بين الله ، سبحانه وتعالى ، وبين الملائكة عندما اصطفى الإنسان ، دونهم ، ليجعله خليفة عنه فى هذا الكوكب ، ذلك أن الملائكة لم تجد من بين نواقص الإنسان ومثالبه جريمة تذكرها كدليل على عدم صلاحيته لهذه المهمة إلا القتل وسفك الدماء ؟ ! فقالت لربها : (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء)[1] ؟ ! ، وذلك باعتبار القتل وسفك الدماء جريمة تغطى كل المحاسن وتلغى كل الميزات .. والله سبحانه وتعالى قد اختار ، فى حوار ملائكته ، من بين محاسن الإنسان وكفاءاته ميزة «العلم والمعرفة» ، لأنها الكفيلة بإلغاء هذه السيئة الكبرى التى ذكرتها الملائكة له ، وعندما أخبر الملائكة بأنه (علم آدم الأسماء كلها)[2] ، اقتنعوا أن العلم والمعرفة دونهما كل نقيصة ، وفيهما وبهما يستطيع الإنسان أن يحقق إنسانيته ، وأن يكون جديراً حقاً بخلافة ربه فى هذا الكوكب الذى عليه يعيش .[3]

وإذا كانت هذه الإشارات هى بعض ما قدمه لنا الأفغانى فى حقل «الحرب والسلام» ، وإذا كان فكره قد استشرف وتناول حديثاً عميقاً عن الحرب العادلة والحرب العدوانية ، والفرق بينهما[4] ، فقد كان وفاء لتراث هذا المفكر المناضل الإنسان أن يتخذ (مجلس السلام العالمى) قراراً فى سنة ١٩٥٤ م بإقامة المهرجانات والاحتفالات وعقد الندوات وإلقاء المحاضرات فى كل أنحاء العالم فى ذكرى جمال الدين الأفغانى : نصير السلام .

* * *

سلطان العقل :

لم يكن الأفغانى مفكراً موسوعياً ، على الرغم من أنه كاد أن يكون قد تحدث فى كل شىء خطر ببال معاصريه ، لأن المفكر الموسوعى ــ فى الأغلب الأعم ــ هو الذى يلم بالمختصرات والعموميات و «العناوين» ، أما الأفغانى فإننا نجده مفكراً مبدعاً وخالقاً عميق الغوص وحاد

---

(١) البقرة : ٣٠ .

(٢) البقرة : ٣١ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٣٢ ، ٤٣٣ .

(٤) المصدر السابق ص ٤٣٧ ــ ٤٤١ .

الذكاء ومجوداً فى الاستخدام للخاطر واللمحة بما يغنى عن الإطالة والاستطراد ، والذى جعل من هذا الرجل الذى فاق فى نشاطه العملى ما خلّف من آثار فكرية ، والذى صنع من الرجال والثورات والأحداث ما لا يقارن بما خلّف من صفحات وسطور ، الذى جعل منه خالقاً ومبدعاً فى كل ما طرق من موضوعات : اعتماده الذى لا حدود له على العقل وملكاته ، وإيمانه الذى لا يتزعزع بقدرات هذا العقل على فض كل المغاليق ، واقتحام كل العقبات وفتح كل الأبواب ، وهتك كل الأستار .

ولعل هذا الإيمان المطلق الذى منحه الأفغانى للعقل ، هو الذى جعله يتخذ من المواقف الفكرية والعملية ما جلب عليه معارك الحرب الضروس التى خاضها ضد الرجعية والرجعيين ، وضد المحافظة والجمود والجامدين والمحافظين ، ولقد كان الرجل يدرك ، كما أدرك الكثيرون من فلاسفة العرب والمسلمين ، أن معطيات العقل كثيراً ما ترفضها الفطر المريضة ، ولا تستسيغها أفهام العوام لأن «العقل لا يوافق الجماهير ، وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة من المتنورين . والعلم ـ على ما به من جمال ـ لا يرضى الإنسانية كل الإرضاء ، وهى التى تتعطش إلى مثل أعلى ، وتحب التحليق فى الآفاق المظلمة السحيقة التى لا قبل للفلاسفة والعلماء برؤيتها أو ارتيادها» .[1] ولم يكن ذلك من قبيل التعالى عند الرجل ، ولا نفوراً من الجماهير ، فلم يكن ذلك من خلقه ، وإنما هو تقدير الإنسان المسؤول الذى يحترم العقل ومعطياته ولا يريد أن يبلبل أفكار «العامة» بقضايا وأبحاث تفوق الأدوات الفكرية والاستعدادات التى وقفت مداركها عند حدودها ، والتى لم تستطع ، لأسباب كثيرة ، أن تصل إلى ما هو أبعد منها وأرق .

بين العقل والنقل : ولقد كان طبيعياً أن يصارع الأفغانى قوى عاتية تحصنت بظواهر النصوص ، وزعمت وأشاعت أن «باب الاجتهاد» قد أغلق منذ قرون ، وبالذات منذ امتلك الفكر الإسلامى أعمال الفقهاء الأربعة : أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعى ، وابن حنبل ، ولكن الأفغانى يرفض هذا الموقف ويشن عليه الهجمات تلو الهجمات ، ويقول لهم : إننى لا أرتاب بأنه لو فسح فى أجل أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعى ، واحمد بن حنبل ، وعاشوا إلى اليوم ، لداموا مجدين مجتهدين ، يستنبطون لكل قضية حكماً من القرآن والحديث ، وكلما زاد تعمقهم وتمعنهم ازدادوا فهماً وتدقيقاً» ،[2] وذلك لأن الأفغانى كان يدرك أن الاجتهاد

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٣٠ .

لا يمكن أن يغلق بابه ، لأن التشريعات إنما تتبدل بتطور الزمان ، وأن السابقين إنما « أتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم » وأن « تبدل الأحكام بتبدل الزمان » يجعل من الخطأ الذى لا يغتفر أن نقف موقف « الجمود والوقوف عند أقوال أناس ، هم أنفسهم لم يقفوا عند أقوال من تقدمهم » .[1]

أما عن العلاقة بين العقل وبراهينه ومعطياته وبين ظواهر النصوص ، فإننا نجد الأفغانى يحتكم إلى معطيات العقل والبرهان ، ويقطع بوجوب الاحتكام للعلم فى كل ما يعرض من شبهات خلافية ، لأن القرآن قد أتى بالكليات والعموميات فيما يتعلق بهذا الحقل ، وتفسير هذه الكليات والإشارات إنما يكون على ضوء أحكام العقل ومنجزات العلوم ، والتأويل لظواهر النصوص هو السبيل إلى هذا التوفيق المنشود «فإذا لم نرَ فى القرآن ما يوافق صريح العلم اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل . » ، إذ لا يمكن أن تأتى العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة ، وهى فى زمن التنزيل مجهولة من الخلق كامنة فى الخفاء لم تخرج لحيز الوجود ، كما أن «القرآن يجب أن يجل عن مخالفته العلم الحقيقى ، خصوصاً فى الكليات»[2] .

الإنسان والكون : فإذا ما ذهبنا لنتلمس رأى الأفغانى فى العلاقة ما بين الإنسان والكون ، ومدى فعالية الإنسان وقدراته على اكتشاف المجهول من الأسرار ، وجدنا لإيمان الرجل بالعقل وسلطانه أثراً كبيراً فى هذا المجال . ذلك أن الإنسان فى رأيه إنما هو النموذج المصغر الذى تجسد فيه هذا الكون بما حوى من نظام ، وهو يستعير كلمات ابن عربى التى يقول فيها : «أيحسب الإنسان أنه جرم صغير؟ ، وفيه انطوى العالم الأكبر؟ ! » .. ثم يمضى قائلاً :

«نعم ... إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون ، ولسوف يستجلى بعقله ما غمض وخفى من أسرار الطبيعة ، وسوف يصل بالعلم وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته ، فيرى ما كان من التصورات مستحيلاً قد صار ممكناً ، وما صوره جموده وتوقف عقله عنده بأنه «خيال» قد أصبح «حقيقة» .[3]

فإذا علمنا أن حديث الأفغانى هذا إنما كان يخاصم ويعادى كل الفلسفات التى تؤمن بأن فى الكون مناطق مغلقة إلى الأبد دون عقل الإنسان وتفكيره ، وأنه لا سبيل إلى اقتحام هذه

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٤٠ ، ٤٤١ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ .

الساحات وفض هذه المغاليق ، أدركنا مدى خطورة هذا الموقف وأهمية صدور هذا الحديث من الأفغانى بالذات .

* ولقد قادنا هذا الموقف العقلى المتقدم الذى وقفه فيلسوفنا الكبير من علاقة الإنسان بالكون ، إلى لمحة جزئية ، ولكنها هامة جداً ، تلك التى تصور بها الأفغانى العلاقة بين **الفكر** وبين **المادة** فى هذا الكون والصلة التى بين الأفكار والأعمال ، فنراه يتحدث عن أن الملاحظة (الشهود) تحدث (فكراً) ثم يعود (الفكر) إلى التأثير فى (العمل) ، والواقع ، ثم تستمر علاقة التأثير المتبادل والتأثر المتبادل دائماً ، وباستمرار لتحدث التغيير الدائم المستمر فى كل الأشياء ، وذلك عندما يقول : « **إن «كل شهود يحدث فكراً ، وكل فكر يكون له أثر فى داعية يدعو إليها ، وعن كل داعية ينشأ عمل ، ثم يعود من العمل إلى الفكر ، دور يتسلسل ، ولا ينقطع الانفعال بين الأعمال والأفكار مادامت الأرواح فى الأجساد ، وكل قبيل هو للآخر عماد ، آخر الفكر أول العمل ، وأول العمل آخر الفكر..** » .[1]

* فإذا ما تعرض للقضية التاريخية والشهيرة الخاصة بالعلاقة بين الإنسان والظروف الموضوعية المحيطة به والقوى الغيبية المؤثرة فيه ، وهل هو حر صانع لأفعاله ، ومن ثم صانع للحضارة والتاريخ ؟ ، أم هو مجبر لا يختلف أمره عن الريشة المعلقة فى مهب الريح ؟ .. وجدنا الأفغانى ينحاز إلى صف الفكر الذى مجد الإنسان فاعترف له بالحرية والاختيار ، وهو لا ينفى أن فكرة «القضاء والقدر» التى نستطيع أن نجعل منها حافزاً للشجاعة والإقدام فى المخاطر والملمات ، قد شابتها أفكار «جبرية» غريبة عن الروح الحق لفكر الإسلام وتقديره لقدرات الإنسان ، فيدعو إلى التفريق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر ، وبين الجبر وسلب الحرية والاختيار عن الإنسان ..[2]

* فهل نجد بعد هذا التقدير العالى الذى منحه الأفغانى للعقل ، غرابة فى أن يثق هذا المفكر الثائر ثقة لا حدود لها فى اتساع ميادين المنجزات العلمية الإنسانية ، بما فيها غزو الفضاء ؟ ! إنه لا يطلب شروطاً لذلك ، ولما هو أكثر منه ، سوى إطلاق سراح العقل من القيود . وخاصة قيود الأوهام التى رآها أقسى على العقل من قيود الأغلال ، لأن ذلك سيفتح أمام الإنسان صفحة بلا نهايات ، وميداناً بلا حدود ، أشار إليه الأفغانى عندما قال : « ...

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٨١ - ١٨٨ .

وعندى ، إذا ظفر العقل فى هذا العراك والجدال ، وتغلب إقدامه على الأوهام ، واستطاع فك قيوده ، ومشى مطلق السراح ، لا يلبث طويلاً إلا وتراه قد طار بأسرع من العقبان . وغاص فى البحار يسابق الحيتان ، وسخر البرق بلا سلك لحمل أخباره ، وتحادث عن بعد أشهر مع غيره كأنه قاب قوسين أو أدنى ، وهل يبقى مستحيلاً إيجاد مطية توصله للقمر ، أو الأجرام الأخرى ؟ ! .. وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان فى مستقبل الزمان ، إذا هو ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة التى ما وجدت إلا للإنسان وما وجد الإنسان إلا لها » .[1]

وهو أفق بلغ من السمو والاستشراف درجة لا تحتاج إلى التعليق .

النشوء والارتقاء : وكما سبق ورأينا ذلك التطور الفكرى عند الأفغانى فيما يتعلق بفكره الاجتماعى ، فإننا نجد أن تفكيره حيال قضية التطور والنشوء والارتقاء قد سلك نفس الطريق ..

ففى رسالة (الرد على الدهريين) نجده يرفض هذه النظرية ، ويصب جام غضبه على « تشارلز داروين » موجهاً إليه الكثير من الاعتراضات التى شاعت ضد هذه النظرية فى ذلك الحين ، وواصفاً إياه بأقبح الصفات .[2] ولكن الأفغانى يعود فى أخريات سنى حياته لنقض هذا الموقف القديم ، فنجد له إزاء هذه الأفكار حديثاً علمياً يقدم به هذه النظرية إلى الناس ، ويدلل على صحتها ، ويستخدم طاقاته الإقناعية فى سد ثغراتها وجلب المؤيدين والأنصار إلى الاعتقاد بها ، فيؤيد نظرية « الانتخاب الطبيعى » ويتحدث عن شمولها عوالم النبات والحيوان والإنسان ، بل ويذهب إلى أبعد مما ذهب داروين ، عندما يطبق قواعد النشوء والارتقاء على عالم الأفكار عند الإنسان ، فيقول : « إن الأفكار تتجدد ، ومعقولات عن أخرى تتولد ، وصفات تسمو وهمماً تعلو ، حتى يفوق اللاحقون فيها السابقين ، ويظن أن هذا من تصرف الطبيعة لا من آثار الاكتساب ، ولكن الحق فيه أنه ثمرة ما غرس ونتيجة ما كسب » ،[3] بل ويمضى قدماً فى هذا السبيل ليضفى نوعاً من الأصالة والقدم على تطبيقات هذه النظرية فى الحياة العربية والإسلامية الأولى ، ضارباً الأمثلة على إيمان العرب وتطبيقهم للانتخاب الطبيعى فى عالمى الإنسان والحيوان .[4]

---

(١) المصدر السابق ص ٣٢٤ ، ٣٦٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٣٣ ـ ١٣٦ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٧ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

ولقد كان طبيعياً مع هذا التطور الذى أصاب فكر الأفغانى حول هذه النظرية ، أن تتغير نظرته وتقديره «لداروين» ، فبعد أن كان يصفه «بالقنفذ» و «الحائر المسكين الواهم» .. الخ .. الخ .. نراه يتحدث عن «الاعتراف بفضل الرجل ، وثباته ، وصبره على تتبعاته وخدمته للتاريخ الطبيعى من أكثر وجوهه»[1] ، **وإن كان قد ظل على خلاف معه ومع أنصاره حول موجد أصل الحياة** ، أو «**نسمة الحياة**» ، كما يسميها جمال الدين ، ولكنه رغم هذا الخلاف يناقش بمرونة كبرى تعكس أفقه المستنير ، وثقة الإنسان الباحث عن الحقيقة حيثما تكون ، وذلك عندما يقول : «إن كل ما جاء فى مذهب الطبيعيين من حصر الأحياء بأنواع قليلة ، وتفرع الكثير منها وعنها ، كل هذا لا يضر التسليم به ، كما أنه لا يفيدهم أن الحياة وظهور الأحياء نتيجة طبيعية لقوى طبيعية ، نعم .. إن أمكنهم إثبات التولد الذاتى كان لأقوالهم معنى ، ولمذهبهم مستنداً»[2] .

ونحن إذا كنا قد احتفلنا بإيضاح رأى الأفغانى فى هذه القضية ، وتطوره الفكرى إزاءها ، فليس مرادنا هو إبراز موقفه هذا كموقف فكرى مجرد ، بقدر ما نريد رؤية الآثار التى يمكن أن تترتب على موقفه هذا عند معالجته لقضايا أخرى تحتاج إلى الارتباط الوثيق بمنجزات العلم والعقل ومعطيات الحقائق العلمية الحديثة والبراهين .. ذلك لأن التعاطف مع مذهب التطور إنما يعنى إيمان العقل بالعلم ، واستعداده لكسر أغلال الجمود والتقليد ، واقتحام الميادين البكر الجديدة بقلب ثابت وعقل جسور .. وهو ما امتاز به جمال الدين الأفغانى عندما اتخذ الموقف الثورى والعقلى من كثير من القضايا وعديد من الأمور ، بل إنه هو الأمر الذى غدا طابع حياته ، ومن ثم أحلّه من تراثنا وتاريخنا الحديث ذلك المكان الرفيع[3] .

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٨ ، ٢٥٢ .

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر كتابنا [جمال الدين الأفغانى ـ موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام] طبعة بيروت والقاهرة سنة ١٩٨٤ م وكتابنا [جمال الدين الأفغانى المفترى عليه] طبعة دار الشروق .

- ١٧ -

عبد الرحمن الكواكبّي

[١٢٧٠ - ١٣٢٠ هـ ١٨٥٤ - ١٩٠٢ م]

مع العدل ضد الاستبداد



حياته فى سطور :

* اسمه : عبد الرحمن أحمد بهائى بن محمد بن مسعود الكواكبى .
* ولد فى حلب سنة ١٢٧٠ هـ ١٨٥٤ م من أسرة «شريفة» ذات نفوذ علمى وإدارى ، وتتوارث الإشراف على «نقابة الأشراف» ، ويرتفع نسبها إلى على بن أبى طالب .
* تعلم علوم العربية التقليدية والحديثة ... وأجاد التركية والفارسية .
* اشتغل بالصحافة وهو فى الثانية والعشرين من عمره ، ثم أصدر بعد عامين صحيفة (الشهباء) ، أولى الصحف العربية بحلب ، وبعد إغلاقها من قبل الأتراك أصدر صحيفة (الاعتدال) ، فلاقت نفس المصير .
* احتل عدداً من المناصب الإدارية والاقتصادية الهامة فى الولاية ، واحترف التجارة فترة من الزمن ، كما كان مرجعاً للمحاماة فى القانون ، وعمل «عرضحالجياً» يحرر ظلامات المظلومين ضد الأتراك ! !
* دخل السجن متهماً بمحاولة اغتيال الوالى التركى ، وحكم عليه بالإعدام من القضاء التركى فى حلب ، ثم برأته محكمة «بيروت» من تهمة الاتفاق مع دولة أجنبية ضد الدولة العثمانية .
* هاجر سراً إلى مصر سنة ١٣١٧ هـ ١٨٩٩ م ، ونشر فصول كتابه (طبائع الاستبداد) فى صحيفة (المؤيد) دون توقيع .
* طبع بمصر كتابيه (أم القرى) و (طبائع الاستبداد) بعد أن أدخل عليهما الكثير من التعديلات ، ونشرهما باسم مستعار : (الرحالة ك) .
* قام برحلة إلى المشرق ، زار فيها العديد من بلاد آسيا وأفريقيا الإسلامية ، ومات وهو يعتزم

القيام برحلة مماثلة إلى المغرب ، وكتب عن رحلته هذه كتاباً ضاعت أُصوله قبل أن يرى النور .

* عندما مات فى ٧ ربيع الأول سنة ١٣٢٠ هـ ١٤ يونيو سنة ١٩٠٢ م صادر مندوب من قبل السلطان التركى عبد الحميد أوراقه الخاصة التى حملت إلى السلطان ولم يظهر لها أثر فيما بعد ، وضمنها أصول كتابين لم ينشراهما : (العظمة لله) و (صحائف قريش) .
* يحسبه البعض داعية وحدة دينية ، بينما هو ـ فى عصره ـ أنضج رائد من رواد الفكر القومى العربى الحديث .. ويعده الكثيرون نصيراً لقيام الحكومة الدينية بينما هو داعية لتمييز الدين عن الدولة ؟ !
* يضعه فكره الاجتماعى من الرواد الأوائل لدعاة الاشتراكية فى تراثنا العربى الإسلامى الحديث .
* عندما دفنه مشيعوه فى مقابر « باب الوزير » بسفح « المقطم » كتبوا على قبره كلمة « الشهيد » لتشير بأصابع الاتهام إلى الأتراك العثمانيين وطاغيتهم حينئذ السلطان عبد الحميد ؟! .

مولود يتحدى الاستبداد :

كان ذلك قبل منتصف القرن الماضى ، وفى سنة ١٢٧٠ هـ ١٨٥٤ م على وجه التحديد ، وكانت خريطة العالم يومها شبيهة بها فى هذه الأيام ، ففى القارة الأوروبية كانت سلطة الإقطاع تتعرض لهزات عنيفة تزلزل كيانها ، وتبشر ببزوغ فجر جديد يفتح الطريق أمام مرحلة إنسانية متقدمة بالنسبة لتطور الإنسان ... وفى شرقنا العربى كان الاستعمار التركى يبسط نفوذه الطاغى وسلطانه المظلم على أجزاء الوطن العربى .. كان السلطان الطاغية عبد الحميد يحكم فى « الآستانة » ، وكان مشيره ، شيخ الرجعية فى زمانه ، ومعذب جمال الدين الأفغانى ، ومضطهد عبد الله النديم : « أبو الهدى الصيادى » ، يمد إصبع الرجعية ونفوذها فى ثنايا كل عقل يفكر ، وقلب يخفق ، علِّه يعوق تطور المجتمع ، ويمنع انعتاق الشعب ، وتحرر الإنسان .... وكانت أيضاً قوى الشعب العربى الجديدة النامية تتلمس طريقها إلى المستقبل ، وترنو بحماستها الخيرة نحو أشياء غامضة ومبهمة ، تريد أن تصنع منها قيماً تجمع حولها الشعب لتخوض به معركة التحرير والخلاص .

وفى هذا الجو .. وفى مدينة « حلب » السورية ، وفى بيت من بيوت العلم والمجد ، ولد

صاحبنا عبد الرحمن الكواكبي .. فأبوه أمين الإفتاء فى حلب ، ووالد أمه يشغل نفس المنصب الهام فى أنطاكية ، والمدرسة التى تلق فيها علوم اللغة والدين كانت تعرف : «بالمدرسة الكواكبية» ، وكانت على غرار الأزهر الشريف ... ولكن والده الشيخ احمد الكواكبي لم يكتف بمنهج هذه المدرسة فى التعليم فأحضر لابنه من علّمه ، إلى جوار العربية ، الفارسية والتركية ، وأيضاً علوم المنطق والرياضة والطبيعة وغيرها من العلوم .

فى مدرسة الحياة :

وكانت مشيئة الوالد أن يرى ابنه يتقلد المناصب الهامة والحيوية فى جهاز الدولة ، فتولى منصب التحرير فى إحدى الصحف الرسمية ، ثم رأس كتاب المحكمة الشرعية ، ثم منصب القضاء الشرعى ، وأخيراً أصبح رئيساً للبلدية ، ورغم الفوائد التى اكتسبها الكواكبي من هذه الفترة ، ورغم الخبرات العملية التى حصل عليها إلا أن طبيعته الحرة ماكانت لتسمح له بأن يعيش داخل جهاز دولة آل عثمان .. فانسل من سلك الوظائف الحكومية ودخل بميدان التجارة ، وفى هذا الميدان تعلم الكثير والكثير من الخبرات .. لقد تعلم أخلاق المجتمع فى مدرسة المجتمع .. فى السوق ! !

ولكن الأمة لم تعرف فى الكواكبي تاجراً ، كما عرفت فيه المفكر الحر ، والصوت الصادق الذى تتمثل فيه آمالها ، والذى يصدع بآلامها من قسوة وشقوة النظام .. وفى صحف «الفرات» و «الاعتدال» و «الشهباء» قرأ الشعب للمفكر الحر ، وأبصر خيوط النور تشير إلى باب الحرية ، وأيضاً أبصر هذه الخيوط السلطان عبد الحميد ، فعطل هذه الصحف ، وظن أنه قد عطل عند الكواكبي ملكة التفكير ، وبدد طاقات النضال .

«العرضحالجى .. المتهم ! !» :

وتفتقت عبقرية صاحبنا عن حيلة بارعة حطم بها حصار السلطان الطاغية عبد الحميد ، فإذا كانت الصحف تصدر بقرار ، وتغلق بنفس القرار ، فليتصل الكواكبي بالجمهور اتصالاً مباشراً ، لا عن طريق التجارة ، وإنما عن طريق تحرير الشكاوى ضد الظلم ، وصياغة ظلامات الناس من جور الحكام ، ومن خلال صياغة الكواكبي لعرائض وشكايات المظلومين أدرك مدى البشاعة التى يعيش فيها السواد الأعظم من الناس ، وانطلق قلمه يصوِّر هذه

البشاعة . وأخذ عقله ولسانه يثير فى الناس جوانب المقاومة وروح التحرر . والأمل فى الانتصار .

وأدرك جهاز الدولة خطورة عمل الكواكبي على النظام الاجتماعى لسلاطين آل عثمان . ولم يكن باستطاعة الرجعية أن تحرم على الكواكبي صياغة عرائض التظلم والشكوى للناس . فقررت قرارها الخطير ، وعزمت على التنفيذ .

وذات صباح علم الناس أن حاكم «حلب» «عارف باشا» قد زوّر على الكواكبي «وثائق» تثبت اتصاله بدولة أجنبية ! ! ! واتفاقه معها على تسليم مدينة حلب إليها ؟؟ ! ! وأن الكواكبي قد أصبح خلف الأسوار فى انتظار الحكم الذى بيته السلطان ! ! وانتظر الناس ... ولم يطل بهم الانتظار ، فلقد صدر الحكم بالإعدام ؟ ! ..

ولكن الكواكبي لم يستسلم ، ولم يستسلم معه الأحرار . وتحت ضغط الرأى العام ، استجابت السلطة الحاكمة ، وقررت إعادة محاكمته أمام محكمة «بيروت» ، وبرأت محكمة «بيروت» ساحة مفكرنا العظيم .. .

«هجرة إلى الأمصار .. والأفكار» :

وأدرك الكواكبي أن إقامته بالشام ستجعله فى متناول يد الجهاز الرجعى لآل عثمان ، وأن هذا الجهاز قد قرر التخلص منه بأى ثمن وبأى شكل من الأشكال . ولم يكن الكواكبي ممن يؤمنون بالإقليمية الضيقة ، ولا من الذين يربطون مصيرهم بمصير مدينة أو قطاع من مدن وقطاعات الوطن العربى الكبير ، فقرر أن يقوم بعدة رحلات ، وأن يجعل من هذه الرحلات مجالاً خصباً لرحلات خصبة فى مجال الدراسة والتفكير .. فقصد مصر فى سنة ١٣١٧ هـ ١٨٩٩ م ، وكانت يومئذ تحت حكم الخديوى عباس حلمى الثانى . ولم يكن على وفاق تام مع السلطان ، وجعل هذا التناقض من مصر عاصمة وكعبة لكل المفكرين الأحرار ، والجماعات العرب الثائرة ضد ظلم العثمانيين ، وفيها التقى الكواكبي بكوكبة من مفكرى العرب وثوارهم أمثال محمد كرد على ، ومحمد رشيد رضا ، ورفيق العظم ، وعبدالقادر المغربى ، وغيرهم كثيرين .

ومنذ ذلك التاريخ أصبحت مصر كعبة ومقراً لعبدالرحمن الكواكبي ، وإن كانت سياحاته قد شملت العديد من الأقطار ، فلقد زار إفريقيا الشرقية والجنوبية ، ودخل الحبشة

وسلطنة هرر والصومال ، وتعرف بشبه الجزيرة العربية ، وزار سواحل آسيا الجنوبية ، والهند ، وبلغ جاوة ، وطاف بالسواحل الجنوبية للصين .. وهو وإن لم يسافر إلى أوروبا ، إلا أنه عاش أياماً وليالى ممتعة مع نفر من مفكرى الغرب فى كتاباتهم عن حضارة ومستقبل الإنسان ..

وكما غنى الكواكبى من قبل فى «حلب» أغنيات التحرر والانعتاق ، فلقد عاد فى القاهرة يسلك نفس الطريق .. وفى أنهر الصحافة المصرية خط قلم صاحبنا طريق التحرر والإصلاح لوطننا العربى ، وفى أنهر هذه الصحف خلف الكواكبى تعاليمه فى الإصلاح ، تلك التعاليم التى بقيت لنا فى كتابيه الخالدين «أم القرى» و «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» .. وفى الكتاب الأول سلك صاحبنا سلوك أفلاطون فى المحاورات ، فتخيل ـ وقيل إن لها أصلا حقيقيا ـ جمعية سرية عقدت مؤتمراً لها فى «مكة» «أم القرى» .. وضم هذا المؤتمر ثلاثة وعشرين مفكراً يمثل كل منهم دولة إسلامية أو أقلية إسلامية ، وناقش المؤتمرون داء «الأمة الإسلامية» ، فلم يجدوه شيئاً غير «الفتور» ، كما وجدوا علاج هذا الفتور فى نهضة العرب وإعطاء قيادة الإسلام والمسلمين للأمة العربية..ومن المحاورات التى تضمنتها محاضر جلسات اجتماعات المؤتمرين تألف كتاب «أم القرى» .. ذلك الكتاب الذى طبع دون أن يوضع عليه اسم الكواكبى ، بل اكتفى فقط بوضع «اسمه السرى» الذى اختاره لنفسه فى «الجمعية السرية» وهو (السيد الفراتى) .. !!! ونحن نلاحظ أن الكواكبى قد تناول فى هذا الكتاب بالدرجة الأولى مشاكل وأدواء الفئات والكتل الشعبية ، وترك التركيز على نظم الحكم واستبداد الحكام لكتابه الآخر ، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» ذلك الكتاب الذى لم يستطع الكواكبى أيضاً أن يضع اسمه على غلافه فاكتفى بأن يكتب عليه هذه العبارة «محررها الرحالة ك» !!..وعند الكواكبى أن «الفتور» من جانب الجماهير ـ الذى تناوله فى كتابه الأول ـ و «الاستبداد» من جانب الحكام ـ الذى تناوله فى كتابه الثانى ـ هما الأمران الأساسيان اللذان يسببان ذلك الحال الذى وصل إليه المسلمون .. وفى عبقرية فذة متقدمة يرسم الكواكبى للشعب طريق الخلاص .

«الإصلاح الشورى» :

ونحن عندما نريد أن نضع الكواكبى فى موضعه بين مفكرينا ، بل ومفكرى الإنسانية على وجه العموم ، فلا شك أننا سنلاقى بعض الصعوبات ، وخاصة ونحن بصدد الإجابة عن هذا السؤال : هل كان الكواكبى ثورياً ؟؟ أم كان إصلاحياً ؟؟ .. وهذه الصعوبة ناشئة من أن

الكواكبي عندما نقرأه فلن نجد فيه طابع العنف والثورية التي كانت مثلاً عند الفيلسوف الكبير جمال الدين الأفغاني ... وأيضاً فالكواكبي لم يكن يضع الحلول السطحية لمشاكل المجتمع ، كما يفعل ذلك جمهرة المفكرين الإصلاحيين ، بل إن حلوله في معظمها كانت تتناول جذر المشكلة ، وتريد أن تصل بها إلى طور جديد ، وتستهدف انتصار أحد القطبين المتصارعين داخل الظاهرة الاجتماعية المدروسة .. وأمام هذه المشكلة فإننا نرى أن الدقة في البحث تحتم علينا أن نقرر أن صاحبنا هذا كان أقرب إصلاحي إلى معسكر الثوار ، وأن منهجه في التفكير إنما كان منهج « الإصلاح الثوري » إن جاز ذلك التعبير.

ولقد عمل مفكرنا العملاق وفق هذا المنهج في كافة الميادين التي طرقها ، وككل المفكرين العمالقة كانت للكواكبي خطة في البحث لا تجعله أبداً يضل الطريق .. لقد آمن الكواكبي بأن « الاستبداد » هو العدو الذي عليه ألا يغفل لحظة عن تسديد سهام الفكر الحر لتصرعه ، وأن هذا « الاستبداد » يجب أن يحارب لا كشيء مجرد ، وفكرة لا تعرف التحديد ، وإنما يجب أن يحارب على ضوء علاقاته بالدين ... والديمقراطية ... والتطور ... وغيرها من ميادين الفكر والتطبيق ... فالاستبداد كالأخطبوط الذي يمد أطرافه في أنحاء عدة سواء في الفكر الإنساني ، أو في دواوين الحكم ، أو في مجالات الحياة الأخرى التي يعيش فيها الإنسان .. وفي كل هذه الميادين وجميع هذه المجالات سلّط الكواكبي الأضواء وأطلق أيضاً الكثير والكثير من السهام على الاستبداد[1] .

« الاستبداد .. والدين » :

لقد كان لصاحبنا بصدد هذا الموضوع موقف واضح ومحدد لا لبس فيه ولا غموض ، لقد كان يؤمن بأن الدين الإسلامي بريء من القيم التواكلية ، ولابد من الرجوع إلى أصوله ، وتجديد تعاليمه ، كي نخلصه من آفات القيم الفاسدة ، وتراكم الخرافات .. فهو يرى أن : « القرآن الكريم مشحون بتعاليم إماتة الاستبداد وإحياء العدل والتساوي » .[2]

وهو لذلك يدعو لشن هجوم ساحق ضد هذا الضلال وتلك الخرافات ، يدعو إلى ذلك لا المسلمين فقط ، وإنما كل سكان الشرق ، وهو عندما يتحدث إلى أصحاب الديانات ، نرى تسامحه يبلغ الذروة ، ويتجلى في ترتيبهم حسب كثرتهم العددية في بلاد الشرق ،

(١) انظر الدراسة المستفيضة التي قدمنا بها لأعمال الكواكبي الكاملة ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م ص ١ ـ ١٠٧ .
(٢) طبائع الاستبداد ص ١٩ .

لا حسب عواطفه تجاه الأديان ، استمع إليه وهو يتحدث فيقول : «ما أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ، ومسلمين ، ومسيحيين ، وإسرائيليين ، وغيرهم إلى حكماء يجددون النظر فى الدين ، فيعيدون النواقص المعطلة ، ويهذبونه من الزوائد الباطلة ، مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين البرىء[1] » نعم لقد كان هذا هو موقف الكواكبى من العلاقة بين الاستبداد والدين ، بل لقد بلغ الكواكبى مرتبة أكثر تقدماً من هذه عندما حدد بوضوح أن جانب المعاملات فى الدين هو الذى يركز المستبد لإفساده ، فهو يرى أن : «**الاستبداد .. مفسد للدين فى أهم قسميه ، أى الأخلاق .. وأما العبادات منه فلا يمسها لأنها تلائمة فى الأكثر**» ![2] لقد كان حكمه صائباً ، بقدر ما كان عاماً وشاملاً لكل الأديان ، وبقدر ما كان متسامحاً فى نظرته لمختلف الأديان وفئات المؤمنين ، فهو الذى أبصر منذ نحو قرن من الزمان أصبع الاستعمار خلف الزعامات الطائفية فى وطننا العربى ، وذلك يوم أن وقعت فى حلب والشام ولبنان أحداث طائفية دامية سنة ١٨٦٠ م ١٢٧٧ هـ ، فقال الكواكبى يومها إن هذه الحوادث لم تكن «متولدة عن تعصب دينى أو جنسى ـ (قومى) ـ بل عن غرور جماعة بالانجليز وجماعة أخرى بنابليون الثالث» !!

ولكن .. ما هو الحل الذى يضعه الكواكبى ؟؟ إنه لا يتباكى على الأخلاق التى ضاعت ، والأيام التى خلت ولن تعود !! ، وإنما هو يرفع شعار الإصلاح والتطهير فى مجال العقائد الدينية ، وحتى يحدث ذلك لابد من حرية البحث ، والبحث العلمى .

الاستبداد .. والتربيـة :

وميدان التربية ، كما يراه الكواكبى ، من أهم الميادين التى يصوب إليها المستبد سهام ظلمه واستبداده ، ولذلك أعطاها مفكرنا العربى قسطاً وافراً من الاهتمام .. لقد نادى بالتربية الهادفة ، والتى يضمن صاحبها ثمارها الناضجة ، تلك الثمار التى لابد وأن تفك العقول الأسيرة ، وتحرر الإنسان من ربقة العبودية للمجهول الخرافى ..

وهو لا يرى فى التربية السطحية والنظرية خطراً على الاستبداد والمستبدين ، فيدعو للعمق فى التفكير ، ويطلب من شعبه أن يسلك سبيل العلوم العملية ، سبيل التخصص ، سبيل

---

(١) طبائع الاستبداد ص ٨٣.

(٢) طبائع الاستبداد ص ٨٥ و ٨٦.

الفكر الذى ينخر أعمدة العروش التى يتربع عليها المستبدون .. فهو يرى : «أن من الغرارة توهمنا أن شؤون الحياة سهلة بسيطة ، فنظن أن العلم بالشىء إجمالاً ، ونظرياً ، بدون تمرن عليه ، يكفى للعمل[1] به» ، وهو يؤكد أن العاقل من يتخصص بعمل واحد ثم يجاوب نفسه عن كل شىء غيره : «لا أدرى ولا أقدر» .[2]

بل لقد بلغ مفكرنا العملاق قمة المجد عندما لمس إحدى الحقائق الهامة فى مجال التربية بالنسبة لأى شعب من الشعوب ، فهو يرى فى الإنسان كائناً اجتماعياً ، يؤثر ويتأثر بالمجتمع الذى يعيش فيه ، ولذلك فلابد وأن تكون التربية اجتماعية ومرتبطة بظروف الحياة ، لا أن يكون الإنسان فى واد ، ومناهج التربية فى واد آخر ، ففى مرحلة تاريخية تعيش فيها قيم معينة ، لا يمكن إغفال هذه القيم عند وضع المناهج التربوية ، ومن هذه الحقيقة التى لمسها الكواكبى نستطيع أن نضع يدنا على حقيقة أخرى أدركها ذلك المفكر العظيم ، ألا وهى العلاقة بين الفكر والمجتمع ، وحقيقة أن المجتمع هو ينبوع ومصدر الأفكار التى ينتجها عقل الإنسان .. وإلى جوار هذه الحقائق يؤكد الكواكبى أن التلقين وحده ليس الأسلوب الأمثل للتربية ، فلابد من النشاط الذاتى للإنسان ، ولابد من قدرته الإبداعية مع عمليات التلقين التى يجب أن تأتى فى المرتبة الثانية ، استمع إليه وهو يقرر هذه الحقائق فيقول : «لابد أن تصحب التربية ، من بعد البلوغ ، تربية الظروف المحيطة ، وتربية الهيئة الاجتماعية ، وتربية القانون ، أو السير السياسى ، وتربية الإنسان نفسه .»[3]

وإن تكن هناك جوانب سلبية فى موقف الكواكبى تجاه موضوع التربية ، فهى تلك الجوانب التى دفعته إليها شدة حساسيته بالنسبة لموضوع الحرية حتى بلغ ذلك حداً يقرر معه أفكاراً لا تتناسب ولا تتفق مع آرائه على وجه الإجمال .. فهو يطلب من الآباء المستعبدين ألا يعلموا أولادهم حتى لا تزداد حساسيتهم فيتألمون أكثر من المظالم التى تقع على طبقاتهم الاجتماعية المضطهدة من قبل الأتراك والمستعمرين الغربيين ! ! وبدلاً من أن يسير مع الحقائق التى أكدها هو فى أكثر من مجال ، والتى ترى فى التربية معولاً يقوض حكم المستبدين ، نراه فى لحظة من لحظات ضعفه يقول : «ليت شعرى لماذا يتحمل الآباء الأسراء مشاق التربية ، وهم إن نوروا أولادهم جنوا عليهم بتقوية إحساسهم ، فيزيدونهم شقاء ، ويزيدونهم بلاء ،

---

(١) أم القرى ص ١٢٣ .

(٢) أم القرى ص ١٢٤ .

(٣) طبائع الاستبداد ص ٨٦ .

ولهذا لا غرو أن يختار الأسراء ، الذين فيهم بقية من الإدراك ، ترك أولادهم تجرفهم البلاهة إلى حيث تشاء» ! ![1]

وكان الأولى بالكواكبي أن يدرك أن هؤلاء «الأسراء» المستضعفين ، لا يختارون البلاهة لأولادهم بسبب «بقية من الإدراك» لديهم ، وإنما بسبب ضيق ذات اليد التي تقف حائلاً بينهم وبين تعليم الأولاد .. وعلى كل فهى نقطة محسوبة على مفكرنا العملاق .. مفكرنا الذى اهتم اهتماماً بالغاً بالتربية والتعليم .. والذى حدد بدقة ما هى العلوم التي يراها سهاماً فى صدور المستبدين ، أما إذا فهم موقفه هذا وعبارته تلك على أنها إمعان فى الإثارة والاحتجاج ضد الاستبداد ، فإن موقفه هنا يصبح مستكملاً لعناصر الاطراد والانسجام .

الاستبداد .. والعلوم :

إن الجدل الذى يثور اليوم حول ضرورة اشتراك العلماء فى تقرير مصير الإنسانية ، ووجوب تحملهم مسؤولية الأعمال التى يقدمونها بين يدى الإنسانية ، إن هذا الجدل حول هذه الضرورة أو عدمها ، نرى الكواكبي قد حدد منه موقفاً منذ عشرات السنين ، فهو لا يرى ضرورة مشاركة العلماء فى خضم الحياة وحسب ، ولا يحصر فقط مسؤوليتهم تجاه مكتشفاتهم وأبحاثهم عندما توضع فى التطبيق ، ولكنه أكثر من ذلك يضع العلماء ، ويطلب منهم ، أن يكونوا فى مقدمة صفوف المناضلين دفاعاً عن الحرية ، وضد الاستبداد والمستبدين .. إن الكواكبي يقول : «المستبد عاشق للخيانة .. والعلماء عواذله» ! ! .. ومن هذه العبارة الطريفة ، والحاسمة الدلالة أيضاً ، يحدد الكواكبي مكان العلماء من معركة الإنسان ضد أعداء التقدم والحرية والرخاء .

وإذا كانت هذه هى مسؤولية وتبعات العلماء ، فإن العلم عند الكواكبي نوعان ، علم لا يهتم المستبد بمقاومته ، لأنه لا يرى فيه ضرراً على جبروته وصروح طغيانه ، أو يراه فى خدمة هذا الجبروت وذلك الطغيان .. وعلم آخر يرى فيه المستبد ، كما يرى فيه الشعب ، قوى مادية تتحرك وتزحف لتضع حداً ونهاية لهذا الجبروت وذلك الطغيان .. فنحن مثلاً نرى :

---

(١) طبائع الاستبداد ص٩٣ .

«المستبد لا يخشى علوم اللغة المقومة للسان إذا لم يكن وراء اللسان حكمة حماس تعقد الألوية ، أو سحر بيان يحل الجيوش» .[1]

ولكن .. عندما تكون العلوم أكثر التصاقاً بحياة الشعب ، وأقدر على كشف الجوانب المشرقة والمظلمة فى هذه الحياة ، وأكثر فعالية فى مساعدة نضال الجماهير من أجل التحرر والتقدم ، كلما كانت كذلك ، كانت أكثر أهمية لحياتهم ، وأكثر خطراً على المستبدين ، وأكثر استهدافاً لسهام الطغاة وأعداء الإنسان ... «**نعم ترتعد فرائص المستبد من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية ، والفلسفة العقلية ، وحقوق الأمم ، وسياسة المدنية ، والتاريخ المفصل ، والخطابة الأدبية ، وغيرها من العلوم الممزقة للغيوم ، المبسقة للشموس ، المحرقة للرؤوس .. المستبد لا يخاف من العلوم كلها ، بل من التى توسع العقول ، وتعرف الإنسان ما هو الإنسان ، وما هى حقوقه ، وهل هو مغبون ؟ وكيف الطلب ؟ ، وكيف النوال ؟ وكيف الحفظ ؟**» .[2]

على أن الكواكبى لم يكن فقط نصيراً لحرية الفكر والعلماء ، بالمعنى الذى لا يتعدى مفهوم الحرية الفردية الضيقة ، فلقد كان مفكرنا العربى يبصر قيمة العلم على ضوء فعاليته فى المجتمع وبالتالى على ضوء مدى انتشار حقائقه وقضاياه وسط أوسع الكتل الشعبية والفئات والطبقات .. فهو يرى أن المستبد فى جانب ، والعلماء فى جانب آخر ، وبينهما صراع على قيادة الجماهير ، وبقدر نجاح العلماء فى قيادة الشعب يكون خطرهم وخطر علمهم على الاستبداد والمستبدين .. فكأنما الكواكبى كان يرفع منذ عشرات السنين شعار اليوم ، وهو «العلم للملايين» ! ! .. استمع إليه وهو يقرر هذه الحقيقة : «يسعى العلماء فى نشر العلم ويجتهد المستبد فى إطفاء نوره ، والطرفان يتجاذبان العوام ، ومن هم العوام ؟؟ .. هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا ، وإذا خافوا استسلموا ... وهم الذين متى علموا قالوا ، ومتى قالوا فعلوا ..»

الاستبداد .. والاقتصاد :

لقد دعا الكواكبى فى كتابه «طبائع الاستبداد (ص ٥٩) إلى تحديد الملكية الزراعية ، ووضع حد أقصى للمبلغ الذى يباح للفلاح أن يقترضه حتى لا يفترس أرضه المرابون .. وهو

---

(١) طبائع الاستبداد ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢) طبائع الاستبداد ص ٢٩ ، ٣٠ .

يرى أن الإسلام قد ترك : «**معظم الأراضى الزراعية ملكاً لعامة الأمة يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط** ، وليس عليهم غير العشر والخراج ، الذى لا يجوز أن يتجاوز الخمس لبيت المال» .[1]

ومن ذلك نقرر ، ونحن على ثقة من صحة ما نقرر ، بأن الكواكبى كان نصيراً للفلاحين وعدواً للإقطاع .

فهل كان نصيراً للاحتكار واستبداد رأس المال ؟! .. كلا .. لم يكن الكواكبى من هؤلاء .. فهو الذى يرى : «أن رجال البشر تقاسموا مشاق الحياة قسمة ظالمة ...»

وهو يرى : «أن أهل الصنائع النفسية والكمالية والتجار الشرهين ، والمحتكرين ، وأمثال هذه الطبقة ، ويقدرون بواحد فى المائة ، يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع أو الزراع ، وهذه القسمة .. جاء بها الاستبداد السياسى[2] » .. ويضرب الكواكبى على ذلك مثلاً ، حيث سلط الاستعمار الانجليزى على مستعمرة «إيرلانده» : «ألف مستبد مالى من الانكليز ليتمتعوا بثلثى أو ثلاثة أرباع ثمرات أتعاب عشرة ملايين من البشر الذين خلقوا من تربة إيرلنده[3] .. » إن الرجل الذى يقف هذا الموقف من هذه القضايا وأمثالها لا يمكن أن يكون داعياً من دعاة الاحتكار واستبداد رأس المال .

وإذا كانت الاشتراكية العلمية لم تكن حتى ذلك التاريخ قد جاءت أفكارها إلى بلاد الشرق العربى ، ولا تشرَّب بها المفكرون العرب ، وإذا كان التطور الاجتماعى للشعب العربى يومئذٍ ، ودرجة السلم الاجتماعى التى وصل إليها كانت لا تزال فى مرحلة النضال ضد قوى الإقطاع ، إذا كان الأمر كذلك ، فإن كل الدلائل تشير إلى أن الكواكبى كان صاحب نزعة من نزعات الاشتراكية الإسلامية ، وكان كثيراً ما يحاول تدعيمها عن طريق ضرب الأمثلة عن حياة المجتمع الإسلامى الأول ، وروح النصوص القرآنية وبعض الأحاديث .

فالسياسة الإسلامية زمن الخلفاء الراشدين كانت فى نظر الكواكبى «نيابية اشتراكية ، أى ديمقراطية تماماً» ، وذلك هو النموذج الذى يعتمده مفكرنا الكبير سابقة تاريخية يجب أن نستلهم روحها وكلياتها لنسترشد بها ونحن نبنى مجتمعنا الجديد ، لأنها هى الفترة التاريخية الوجيزة التى «اتحدت فيها إدارة الدين بإدارة الملك» . وذلك لأن «هؤلاء الخلفاء الراشدين

(١) طبائع الاستبداد ص٥٧ .

(٢) طبائع الاستبداد ص٥٤ .

(٣) طبائع الاستبداد ص٥٨ .

فهموا معنى القرآن وعملوا به واتخذوه إماماً ، فأنشأوا حكومة قضت بالتساوى حتى بينهم أنفسهم وبين فقراء الأمة فى نعيم الحياة وشظفها ، وأحدثوا فى المسلمين عواطف أخوة وروابط هيئة اجتماعية ، وحالات معيشة اشتراكية لا تكاد توجد بين أشقاء يعيشون بإعالة أب واحد وفى حضانة أم واحدة »[1] .

وبعبقرية فذة يفسر الكواكبى السر فى دعوة القرآن إلى « معيشة الاشتراك العمومى » هذه ، ويبين كيف أن هذا النوع من أنواع المعيشة هو الطبيعى المتلائم مع سنن الكون وقوانين الطبيعة ، وأن الفردية المطلقة لا وجود لها ، لأنها ضد نظام الكون وسنن الحياة ، ومن ثم فإن نمط المعيشة الفردى ، غير الجماعى ، إنما هو انتكاس بطبيعة الحياة ، فضلاً عن أنه عداء صريح لأسباب تقدمها ، فيتحدث حديث الفيلسوف العالم عن «أن الاشتراك هو أعظم سنن الكائنات ، به قيام كل شيء ماعدا الله وحده ، به قيام الأجرام السماوية ، وبه قيام المواليد ، به قيام حياة العالم العضوى ، به قيام الأجناس والأنواع ، به قيام الأمم والقبائل ، به قيام العائلات وأعضاء الجسم ، نعم ، فيه سر تضاعف الحياة ، وفيه سر تضاعف القوة بنسبة ناموس (قانون) التربيع ، فيه سر تجديد الاستمرار على الأعمال التى لا تفى بها أعمار الأفراد ، نعم ، الاشتراك هو السر كل السر فى نجاح الأمم المتمدنة » .[2]

فهو يفتح عيون الناس على مجموعة من الحقائق العلمية ، طبيعية وفلكية ورياضية وبشرية واجتماعية ، والتى تنطق كلها بأن « معيشة الاشتراك العمومى » إنما هى الثمرة المنطقية لكل ما هو طبيعى وعادل فى هذه الحياة ، وكأنما هو فى ذلك يستخدم المنطق القرآنى البسيط والمعجز عندما يخاطب الناس متسائلاً فيقول : (وفى أنفسكم أفلا تبصرون)[3] ؟؟ !

مصادر الثروة .. الربح ؟ أم العمل ؟؟ :

وبعد أن يتحدث الكواكبى هذا الحديث ، الذى هو ذخيرة فى الأدب السياسى الاشتراكى العربى ، والذى يضارع الروائع التى كتبت فى الاشتراكية ، نراه يتتبع بدقة وأناة تلك المصادر التى أثْرت عن طريقها هذه الأقلية التى استخدمت الصدفة التى أعطتها العصبية فى جمع المال ، فنراه ينفى نفياً قاطعاً أن يكون تحصيل هذه الثروات بطريق عادل وشريف ،

(١) طبائع الاستبداد ص ١٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٦١ .

(٣) الذاريات : ٢١ .

وذلك لأن «تحصيل الثروة فى عهد الحكومة العادلة عسر جداً ، وقد لا يتأتى إلا من طريق المراباة مع الأمم المنحطة أو التجارة الكبيرة التى فيها نوع من الاحتكار ، أو الاستعمار فى البلاد البعيدة ، مع المخاطرات .»[1]

وفى حديثه هذا ، إلى جانب دلالته الاجتماعية ، التى تعنينا هنا ، لمسة عبقرية لعمليات النهب الاستعمارى التى كانت تتم فى عصره من قبل الإمبريالية للشعوب المستعمرة فى آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية ، فيقدم لنا تفسيراً علمياً حديثاً لحكمة تحريم القرآن للربا عندما يقول إن «الشرائع السماوية كلها ، وكذلك الحكمة السياسية ، والأخلاقية ، والعمرانية ، حرمت الربا بقصد حفظ التساوى والتقارب بين الناس فى القوة المالية ، **لأن الربا هو كسب بدون مقابل مادى ، ففيه معنى الغصب ، وبدون عمل ، ففيه الألفة على البطالة المفسدة للأخلاق** ، وبدون تعرض لخسائر طبيعية كالتجارة والزراعة والأملاك ... **بالربا تربو الثروات فيختل التساوى بين الناس**» .[2]

فهل هناك أدلة إدانة للرأسمالية تقدمها أحدث النظريات العلمية فى الاشتراكية ، أجود وأعمق من هذه التى قدمها الكواكبى ؟؟ والتى جعل فيها تحريم الربا ، الذى أجمعت كل الشرائع والقوانين على تحريمه ، إنما هو لنفس الأسباب التى تمثل طريق الربح الرأسمالى الاستغلالى ، ونمط الحياة التى يحياها الرأسماليون ، بل والإقطاعيون الذين يعيشون على ريع الأطيان .

ذلك لأن الكواكبى كان يؤمن إيماناً عميقاً بأن العمل الإنسانى هو أشرف شىء يمكن أن يتحلى به الإنسان ، بل لقد رآه معيار إنسانية الإنسان عندما تحدث عن «أن البشرية هى العلم..وأن القضاء والقدر هما السعى والعمل»[3] ،ومن ثم فإن «**الإنسان لا يكون إنساناً مالم تكن له صنعة مفيدة تكفى معاشه باقتصاد ، لا تنقصه فتذله ، ولا تزيد عليه فتطغيه** .»[4]

بل وربما غالى الكواكبى فى تقديره للعمل ، والعمل اليدوى بالذات ، كرد فعل لاحتقار الكثيرين له ولأصحابه ، فتحدث عن تفضيل الناس «للكناس» على «الحجام» ، «لأن

---

(١) المصدر السابق ص ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٨ .

(٣) (أم القرى) ص ١٨٤ .

(٤) (طبائع الاستبداد) ص ٥٢ .

صنعته أنفع للجمهور ، وكذلك صانع الخبز أفضل من ناظم الشعر ![1] » ، وهى مبالغة معلومة السبب ، فضلاً عن أنها مغضبة للشعراء؟ ! .

أما هؤلاء الذين يريدون أن يجردوا حياتهم من شرف العمل ، ليعيشوا عالة على غيرهم ، فمنهم يقول مفكرنا الكبير : إن «من لا يصلح لوظيفة ، أو لا يقوم بما يصلح له ، بل يريد أن يعيش كلا عليهم (أى على العاملين) لا عن عجز طبيعى ، (يكون) حقيراً يستحق الموت لا الشفقة » .[2]

«الكواكبي ... والعمال والفلاحون والمثقفون» :

بل إننا لنعجب كل الإعجاب عندما نجد أن تلك الدعوة التى لا تزال موضع جدل ونقاش كبير ، والخاصة بالمعسكر الفكرى الذى يجب أن ينتمى إليه المفكر ، نجد هذه الدعوة قد طرقها الكواكبي ، ونجده قد اختار معسكر العاملين الذين يصنعون الحياة ، بل وعلى وجه التحديد معسكر «**المثقفين والفلاحين والعمال**» وهذه كلمات الكواكبي التى كان يستقرئ فيها المستقبل ويحدد بها مكان المثقف العربى ، عندما يتحدث عن أن الإنسان الراق «**قد يترفع عن الإمارة ، لما فيها من معنى الكبر ، وعن التجارة لما فيها من التمويه والتبذل ، فيرى الشرف كل الشرف فى القلم ، ثم فى المحراث ، ثم فى المطرقة !** » .[3]

وهو يقول هذا وهو الذى مارس التجارة زمناً طويلاً ، وعمل بجهاز الدولة ، فخبر مثل هذه المهن والأعمال ، وهو كذلك سليل الأسرة «الشريفة» ووريث الحسب والنسب والجاه .

«شروط التمَوُّل» :

وإذا كان هذا هو نصيب البطالة أو التبطل ، والكبر والتبذل والتمويه ، كنمط حياة للأثرياء والمرابين ، من فكر الكواكبي وسياط كلماته ، فإن نصيب الاحتكار ، كطريق للإثراء هو الآخر جدير بالملاحظة والاعتبار .

---

(١) المصدر السابق ص ٩٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٩١ .

فهو يتحدث عن الوسائل التى ترضاها «الإسلامية» طرقاً للتّموُّل وتحصيل الثروة ، والشروط التى يجب أن تتوافر فى هذه الطرق حتى تستقيم مع الحياة الإسلامية فيقول : «إن التمول ... محمود بثلاثة شروط ... **الأول** : أن يكون إحراز المال بوجه مشروع حلال ، أى بإحرازه من بذل الطبيعة ، أو بالمعاوضة ، أو فى مقابل عمل ، أو فى مقابل ضمان ، **والثانى** : ألا يكون فى التمول تضييق على حاجيات الغير ، كاحتكار الضروريات ، أو مزاحمة الصناع والعمال الضعفاء أو التغلب على المباحات ، مثل امتلاك **الأراضى التى جعلها خالقها ممرحاً لكافة مخلوقاته** ، وهى أمهم ترضعهم لبن جهازاتها ، وتغذيهم بثمراتها ، وتأويهم فى حضن أجزائها ، فجاء المستبدون الظالمون الأولون ووضعوا أُصولاً لحمايتهم من أبنائها ، وحالوا بينهما ... **والثالث** : ... **هو ألا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير**»[1] .

وليست طرق التبطل والمراباة والاحتكار هى التى تحظى فقط بهجوم الكواكبى وتجريحه ، بل إن ثمرتها أيضاً ، وهى تكوين طبقة من الأغنياء والأثرياء ، نراها محل هجوم أيضاً من المفكر العملاق ، فهو يرى فى وجود طبقة من الأثرياء فى مجتمع من المجتمعات دليل مرض وتخلف لا عامل صحة وتقدم ، وظرفاً مواتياً للاستبداد ، لا عوناً لهذا المجتمع على الحرية والانطلاق لأن «الأغنياء ربائط المستبد ، يذلهم فيئنون ، ويستدرهم فيحنون ، ولهذا **يرسخ الذل فى الأمم التى يكثر أغنياؤها**»[2] .

وما ينطبق على مجتمع من المجتمعات ينطبق على حضارة من الحضارات ، بل وعلى القارة بأسرها ، فأوروبا المتمدنة الغنية العاتية ، صاحبة البريق واللمعان فى عصر الكواكبى ، يراها «مهددة بشرور الفوضويين بسبب اليأس من مقاومة الاستبداد المالى فيها»[3] .

«الكواكبى والثروة العامة» :

فإذا ما جاء الحديث عن «الثروة العامة» فى إنتاج الكواكبى أحسسنا أننا بإزاء نضوج عبقرى نستعين على تقديمه ، تفادياً لتهمة المبالغة والتزيد ، بعدد من النصوص ، وذلك لأن الدهشة والانبهار ستسرع بالإنسان إلى الشك فى المبالغة والتزيد على الرجل ، أو النفخ

---

(١) المصدر السابق ص ٤٧ ـ ٤٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٥١ .

(٣) المصدر السابق ص ٥٠ .

والتضخيم لآرائه فى هذه الموضوعات ، ومن ثم فليس سوى نصوصه هو حكماً ومعياراً نشهدها على عبقريته الفذة فى مثل هذه الميادين .

فهو بعد أن يتحدث عن أن «المال يُسْتَمَدّ من الفيض الذى أودعه الله تعالى فى الطبيعة ونواميسها ، لا يملك ، ولا يتخصص بإنسان إلا بعمل فيه أو فى مقابله[1] » . نراه يروى كيف «**تركت الإسلامية معظم الأراضى الزراعية ملكاً لعامة الأمة ، يستنبتها ويتمتع بخيراتها العاملون فيها فقط** » .[2]

كما يتحدث عن أن ظروف العصر ، ودواعى الاهتمام بتحقيق الاستقلال الحقيقى إنما تفرض الاهتمام بتنمية حجم الثروة العامة فى الأمة ، إذ «لم تكن قديماً أهمية للثروة العمومية ، أما الآن وقد صارت المحاربات محض مغالبات علم ومال فأصبح للثروة العمومية أهمية عظمى لأجل الحفاظ على الاستقلال» .[3]

فهو هنا يتحدث عن أن الحفاظ على الاستقلال لابد وأن يستلزم تنمية الثروة العمومية فى الأمة ، وتزايد حجمها ، كأعمق ما يتحدث به اليوم مفكر يدرس احتياجات الأمم الناهضة حديثة الاستقلال ، التى يتربص بها الأعداء الذين يغالبونها بحروب ومكائد قائمة على العلم والمال .

«ملكية للشعب ؟ .. أم رأسمالية للدولة ؟؟» :

بل وقضية أخرى ربما كان تناول الكواكبى لها أكثر غرابة وأدعى إلى العجب والإعجاب ، وهى تلك التى يتحدث عنها بعضنا اليوم كقضية حديثة مستحدثة ، عندما يفرق الاشتراكيون بين الثروة العامة والملكية العامة وبين ملكية الحكومة ورأسمالية الدولة ، فيدعون للأولى ، ويرونها جوهر البناء الاشتراكى ، على حين يرون فى الثانية مجرد خطوة إلى الأمام فى التنظيم الاقتصادى ، وإن لم تكن بناء اشتراكياً بحال من الأحوال .

فالثروة العمومية التى كان الكواكبى من أنصارها ، إنما كان يعنى بها الثروة المملوكة

(١) المصدر السابق ص ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٤٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٥١ ، ٥٢ .

للمجموع والمخصصة للكافة ، لا التى تملكها الحكومة ، ويستمتع بثمارها جهاز الدولة ، فهو يتساءل عن مكان «الحكومة» من هذه الثروة العمومية ومركزها من السلطة والتصرف والتحكم فى هذه الثروة فيقول : «هل للحكومة صفة المالكية ؟؟ أو صفة الأمانة والنظارة على الأملاك العمومية مثل الأراضى والمعادن والأنهار والسواحل والقلاع والمعابد والأساطيل والمعدات ؟؟ هل للحكومة التصرف فى الحقوق العامة المادية والأدبية كما تشاء بذلاً وحرماناً ؟؟ أم تكون **الحقوق محفوظة للجميع على التساوى والشيوع . أو موزعة على الفضائل والبلدان والصفوف والأديان بنسبة عادلة ؟؟**»[1]

وهو بهذا يضيف إلى البناء الذى أقامه حول الاشتراكية لمسات عبقرية تعطى هذا البناء القدر العظيم من الأصالة التى تستحق أعمق مشاعر التقدير والإعجاب .

الاستبداد .. والديمقراطية :

والديمقراطية لا تعنى عند الكواكبى مجرد لفظ تضلل به الجماهير ، أو يردد ذكره فى الدساتير .. ولا مجرد علاقات بين الناس فى داخل المجتمع الواحد .. بل إنها لديه تشمل كذلك العلاقة بين الأمم والحكومات .. ولقد كان الكواكبى بحق مرآة لعصره ، فهو يدعو فى نظام الحكم الداخلى إلى أسلوب الإدارة الديمقراطية الحرة ، ويحذر من أن «يدخل على الناس أن للاستبداد حسنات مفقودة فى الإدارة الحرة ، ويسلمون له بها»[2] وهو إنما يريد بذلك القضاء على خرافة «المستبد العادل» ، بمعناها الذى شاع فى زمنه ، والذى حاول البعض ـ زوراً ـ أن ينسبها إلى الفيلسوف الكبير جمال الدين الأفغانى .. وهو يعدد سمات الأمة الحرة ، كما يراها حيث يقول : «أطلقت الأمم الحرة حرية الخطابة ، والتأليف ، والمطبوعات ، مستثنية القذف فقط .. ورأت أن تحمّل مضرة الفوضى فى ذلك خير من التحديد ، **لأنه لا ضامن للحكام أن يجعلوا الشعرة من التقييد سلسلة من حديد، يخنقون بها عدوتهم الطبيعة، أى الحرية** ، وقد حمى القرآن قاعدة الإطلاق بوضعه قاعدة (ولا يضار كاتب ولا شهيد)[3] .. وهذه الأمم الموفقة خصصت منها جماعات باسم مجالس نواب ، وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية ، وذلك منطبق تماماً على ما أمر به القرآن الكريم فى آية (ولتكن

---

(١) المصدر السابق ص ٩٤ ، ٩٥ .
(٢) طبائع الاستبداد ص ٧٠ .
(٣) البقرة : ٢٨٢ .

منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)[1] وفى كمالة هذه الآية ، وهى : (وأولئك هم المفلحون) من التبجيل ما يحمل نفوس الأبرار على تحمل مضض القيام بهذه الوظيفة الشريفة فى ذاتها الممقوتة طبعاً عند المستبد وأعوانه . »[2]

ولم تكن الديمقراطية عند الكواكبى فقط إدارة حرة ، ومجلساً للنواب ، وحرية للخطابة والكتابة والمطبوعات ، وإنما كانت أيضاً موقفاً متحرراً من العلاقة القائمة بين الرجال والنساء .. فهو يستنكر أن يكون البشر ، المقدر مجموعهم بألف وخمسمائة مليون ، نصفهم كَلّ على النصف الآخر ، ويشكل أكثرية هذا النصف : نساء المدن »[3] .. وهو يتصدى فى صدق وبراعة للرد على الذين يدعون لجهالة النساء دفاعاً عن الطهر والعفاف ! ! فيقول : «إن لانحلال أخلاقنا سبباً مهماً .. يتعلق بالنساء ، وهو تركهن جاهلات على خلاف ما كان عليه أسلافنا ، حيث يوجد فى نسائنا كأم المؤمنين عائشة ، رضى الله عنها ، التى أخذنا عنها نصف علوم ديننا ، وكمئات من الصحابيات والتابعيات راويات الحديث والمتفقهات فضلاً عن ألوف من العالمات والشاعرات اللاتى فى وجودهن فى العهد الأول ، بدون إنكار ، حجة دامغة ترغم أنف غيرة الذين يزعمون أن جهل النساء أحفظ لعفتهن ، فضلاً عن أنه لا يقوم لهم برهان على ما يتوهمون حتى يصح الحكم بأن العلم يدعو للفجور وأن الجهل يدعو للعفة .. نعم .. ربما كانت العالمة أقدر على الفجور من الجاهلة ، ولكن الجاهلة أجسر عليه من العالمة ، ثم إن ضرر جهل النساء وسوء تأثيره فى أخلاق البنين والبنات أمر واضح غنى عن البيان » ..[4] وكما كانت للكواكبى تلك النظرة المتقدمة التى تعطى المرأة ما للرجل من حقوق سياسية واجتماعية .. فلقد كانت له نظرة متقدمة أيضاً للعلاقة بين الطبقات ، والفوارق بين هذه الطبقات .. ومعنى هذا أن الكواكبى لم يكن يرى فى الديمقراطية نظاماً سياسياً فحسب ، بل ونظاماً اقتصادياً ، لقد كان يرى فيها نظاماً معادياً للاستغلال .

إن الكواكبى يخاطب الشعب بهذه العبارة : «ما هذا التفاوت بين أفرادكم وقد خلقكم ربكم أكفاء فى البيئة ، أكفاء فى القوة ، أكفاء فى الطبيعة ، أكفاء فى الحاجات ، لا يفضل بعضكم بعضاً إلا بالفضيلة ، لا ربوبية بينكم ولا عبودية ، والله ليس بين صغيركم وكبيركم

---

(١) آل عمران : ١٠٤ .

(٢) طبائع الاستبداد ص ٧٣ ، ٧٤ .

(٣) طبائع الاستبداد ص ٥٣ .

(٤) أم القرى ص ١٢٦ .

غير برزخ من الوهم ! » .[1] وهو يرى فى الديمقراطية نظاماً يحرر ضمير الإنسان ووجدانه ، فيؤذِّن فى قومه : «متى تستقيم قاماتكم ، وترتفع من الأرض إلى السماء أنظاركم ، وتميل إلى التعالى نفوسكم ، فيستقل كل إنسان منكم بذاته ، ويملك إرادته واختياره ؟؟ ! ! . »[2]

أما الديمقراطية كعلاقة بين الأمم والشعوب فلقد تمثلت فى موقف الكواكبى ، كصوت للشعب العربى فى نضاله ضد ظلم الأتراك ، ومحاولاتهم إلغاء خصائصنا القومية وطابعنا العربى فى كل شؤون الحياة وفروعها .. وهو يطلق هذه العبارة التى ذهبت مثلاً يعبر عن الصراع العربى التركى : «ثلاث خلقن للجور والفساد : القمل ، والترك ، والجراد» ! ![3]

على أن هجوم الكواكبى لم يكن قاصراً فقط على الاستبداد التركى ، فلقد أبصر يومئذ زحف الاستعمار الغربى ليرث دولة الرجل المريض ، كما عاش فى مصر وهى ترزح تحت نير الاحتلال الانجليزى ، فهو يستثير الهمم ضد أن يكون للوطن حاكم غريب عن أبنائه ، لم تنبته أحشاء هذا الوطن ، ولا صلة ، سوى الظلم ، تجمعه بالمحكومين ، فإذا «كان البستانى أو الحطاب غريباً لم يخلق من تراب تلك الديار ، وليس فيها له فخار ، ولا يلحقه منها عار ، إنما همه الحصول على الفائدة العاجلة ، ولو باقتلاع الأصول ، فهناك الطامة وهناك البوار » ..[4] وليس معنى هذا أن الكواكبى كان يحارب الأتراك كجنس ، وإنما كان يحارب الرجعية التركية والمستبدين الأتراك ، بل إن العرب الذين حاولوا الانسلاخ من قوميتهم لم يسلموا من هجوم مفكرنا العملاق .

«إن شؤون الناشئة المتفرنجة .. لا تخرج عن تذبذب وتلون ونفاق ، يجمعها وصف : لا خلاق .. على أنه يوجد فى المتفرنجة أفراد غيورون كالراسخين من أحرار الأتراك ، الملتهبين غيرة ، يقتضى احترام مزيتهم» .[5]

وكل هذه المفاهيم التى تحدث عنها الكواكبى ، والتى أشرنا إلى طرف منها ، إنما جاءت نتاجاً لعبقرية فذة ، وتفكير أنتج قيماً خالدة على مر الأيام ، ولقد كان لهذه المفاهيم وتلك القيم ، أسسها فى حياة عبد الرحمن الكواكبى ومجتمعه وشخصيته :. لقد كانت فى حياته

---

(١) طبائع الاستبداد ص ١٠٦ .

(٢) طبائع الاستبداد ص ١٠٧ .

(٣) أم القرى ص ١٢١ .

(٤) طبائع الاستبداد ص ٧١ .

(٥) أم القرى ص ١٣١ .

وتكوينه عدة أسس ومجموعة من الحقائق أنتجت هذا الإنسان .. نعم ..

« فلقد كان متعمقاً فى دراسة التراث العربى والإسلامى والتركى والفارسى ، وكان مثالاً طيباً للانتفاع بما فى هذا التراث من صفحات مشرقة ووضاءة .

« كما كان داعية من دعاة التطور والتجديد ، وعدواً للجمود ، جمود الشيوخ الرجعيين ، وجمود الذين دعاهم للتخلف موقف طبقى معاد للقوى التقدمية النامية والزاحفة للأمام «إن الخور .. علة معدية تسرى من الشيوخ إلى الشباب ، ومن الطبقة العليا إلى العامة ، وليت الشيوخ والكبراء يرضون بما كتبه الله عليهم من الذلة والمسكنة والخمول وسقوط الهمة والدناءة والاستسلام ، فيتركون أهل النشأة الجديدة وشأنهم ... وما أظنهم بفاعلين إلا أن تتصدى لهم جرائد مخصوصة تقابلهم باللوم والتبكيت ، وتسلط عليهم أقلام الأدباء وألسنة الشعراء بوضع أهاجى وأناشيد بعبائر بسيطة محلاة بنكت مضحكة ، لكى تنتشر حتى على ألسنة العامة ، وبمثل هذا التدبير تثور حرب أدبية بين الناشئة والواهنة لا تلبث أن تثمر انكسار الفئة الثانية » .[1]

« ولقد كان ارتباط التراث التقدمى بالتطور والتجديد ، نابعاً عند الكواكبى من إيمانه بحقيقة علمية أكدها العلم الحديث ، ألا وهى ترابط ظواهر المجتمع ، وترابط ظواهر الطبيعة وتفاعلها جميعاً .. ولقد أدرك ذلك الكواكبى منذ عشرات السنين عندما قال : «ليس فى الكون شىء غير تابع لنظام ، حتى فلتات الطبيعة والصدف ، التى هى مسببات لأسباب نادرة » .[2]

وبعد ... فإن عبد الرحمن الكواكبى ، رغم قلة التراث الذى خلفه من ناحية الكم ، إلا أنه ولا شك دليل ونصب تذكارى يقف على طريق تقدم الشعب العربى والأمة الإسلامية ليشير بأحرف من نور إلى أن فى تراثنا صفحات مشرقة جديرة بالبعث والبحث والتقدير .. فليكن ذلك هو موقف الشعب العربى من مفكريه الأفذاذ ، وهو يبنى أمته الواحدة فى ظل قوميته الواحدة ، ممارسا دوره القائد فى المحيط الإسلامى الكبير[3] .

---

(١) طبائع الاستبداد ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٢) طبائع الاستبداد ص ٩٥.

(٣) لمزيد من التفاصيل انظر كتابنا [عبد الرحمن الكواكبى ـ شهيد الحرية ومجدد الإسلام] طبعة بيروت والقاهرة سنة ١٩٨٤ م .

- ١٨ -

محمد عبده

[١٢٦٦ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م]

تجديد الدنيا بتجديد الدين



فى سنة ١٢٦٦ هـ سنة ١٨٤٩ م ولد الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده حسن خير الله ، وكان ميلاده بقرية «محلة نصر» ، مركز «شبرا خيت» ، محافظة «البحيرة» ، بمصر.. لأسرة تمثلت ثروتها فى كثرة رجالها ، وتجسد جاهها فى مقاومتها ظلم الحكام لعدة أجيال ، الأمر الذى جعلها تقدم لذلك العديد من التضحيات : هجرة ، وسجنا ، وتشريدا ، وموتا ، وضياع ثروة ! ..

وفى القرية تلقى تعليمه الأولى للقراءة والكتابة ، ثم شرع يحفظ القرآن وهو فى السابعة من عمره .. وفى «الجامع الأحمدى» بطنطا تلقى دروس تجويد القرآن سنة ١٢٧٩ هـ سنة ١٨٦٢ م .. ثم بدأ يتلقى أولى الدروس فى التعليم الأزهرى ، بنفس «الجامع الأحمدى» سنة ١٢٨١ هـ سنة ١٨٦٤ م .. لكن عقم أساليب التدريس صدته عن مواصلة الدراسة ، فهجرها عائدا للقرية بعد عام واحد ، حيث تزوج ، وعزم على احتراف الزراعة مثل والده وأخويه : «على» و «محروس» .. لكن والده رفض ذلك ، وقرر إعادته إلى «الجامع الأحمدى» فى نفس العام ، فهرب من القرية ، حيث التقى بخال والده : الشيخ درويش خضر ـ وكان صوفيا على اتصال بالزاوية السنوسية ـ فألقى إليه ببعض من حكمة التصوف ، وقاده إلى شىء من سلوك الصوفية ، فعادت إليه الرغبة فى طلب العلم ، فرجع إلى «الجامع الأحمدى» ، ومنه انتقل للدراسة بالجامع الأزهر ، فى القاهرة ، سنة ١٢٨٢ هـ سنة ١٨٦٦ م ..

وفى سنة ١٢٨٨ هـ سنة ١٨٧١ م تفتحت مدارك الشيخ محمد عبده على آفاق جديدة فى العلم والحياة ، وذلك عندما بدأت صلاته ، بل وملازمته ، لجمال الدين الأفغانى [١٨٣٨ ـ ١٨٩٧ م] فحضر دروسه فى منزله ، واستمع إلى شروحه وتعليقاته على كتب العقائد والكلام

والمنطق والأدب والسياسة ، ودوّن الكثير من هذه الشروح والتعليقات ، وكان يعيد إلقاء هذه الدروس على زملاء له من طلاب الأزهر ، بالجامع الأزهر ، الأمر الذى أغضب منه الشيوخ ، حتى لقد هموا بإسقاطه عندما تقدم لامتحان «العالمية» سنة ١٢٩٤ هـ سنة ١٨٧٧ م لولا أن عارضهم فى ذلك شيخ الأزهر الشيخ محمد المهدى العباسى ، فمنحوه «العالمية» من المرتبة الثانية ! ..

وفى أواخر سنة ١٢٩٥ هـ سنة ١٨٧٨ م عين مدرسا للتاريخ بمدرسة دار العلوم العليا ، فشرح لطلابها «مقدمة» ابن خلدون ، ودرس لهم «علم الاجتماع والعمران» واشتغل بالتدريس كذلك فى مدرسة الألسن . كما شارك أستاذه الأفغانى ـ فى تلك الفترة ـ نشاطه السياسى المناوئ لاستبداد الخديوى إسماعيل [١٨٣٠ ـ ١٨٩٥ م] بالسلطة ، وللتدخل الأجنبى فى مصر ، ذلك النشاط الذى استخدما فيه «التنظيم» الفكرى والسياسى ، من مثل «الحزب الوطنى الحر» ـ الذى بدأ سريا ـ والذى رفع شعار : «مصر للمصريين» ، وهو الحزب الذى ضم أغلب القيادات التى أسهمت فى تفجير الثورة العرابية سنة ١٨٨١ م .

وبعد نفى الأفغانى من مصر ـ فى أغسطس سنة ١٨٧٩ م ـ رمضان سنة ١٢٩٦ هـ ـ عزل الشيخ محمد عبده من وظائف التدريس ، وحددت إقامته بقريته «محلة نصر» قرابة العام ، حتى استصدر له رياض باشا [١٨٣٤ ـ ١٩١١ م] ناظر النظار عفوا من الخديوى ، وعينه محررا ثالثا فى «الوقائع المصرية» ، وبعد أشهر تولى رئاسة تحريرها ، كما تولى مسئولية الرقابة على المطبوعات ! .. وعندما أنشىء المجلس الأعلى للمعارف العمومية ـ فى ٢٨ مارس سنة ١٨٨١ م ـ ٢٨ ربيع آخر سنة ١٢٩٨ هـ ـ عين عضوا فيه ..

وخلال هذه الفترة ـ ما بين نفى الأفغانى وتفجر الثورة العرابية بمظاهرة عابدين فى ٩ سبتمبر سنة ١٨٨١ م ـ تميز الشيخ محمد عبده فى «أسلوب» العمل السياسى عن أستاذه الأفغانى ، فركز على «الإصلاح» لا «الثورة» ، واهتم «بالتربية» وتكوين «الصفوة» بدلا من «التهييج» الذى يستهدف تحريك «الجمهور والعامة» ضد أعداء الأمة .. لكن حرارة الثورة العرابية قد غيرت من هذا «المزاج المعتدل» للأستاذ الإمام ، بعد مظاهرة عابدين ، فاقترب من الثورة ، وشارك فى قيادتها ، ممثلا ـ مع عدد من قيادات الحزب الوطنى الحر ـ الجناح المعتدل فيها .. فلما هزم الانجليز الثورة فى سبتمبر سنة ١٨٨٢ أدخلوه السجن ، وحاكموه ، ثم حكموا عليه بالنفى ، خارج مصر ، ثلاث سنوات بدأت فى ٢٤ ديسمبر سنة ١٨٨٢ م ، ثم امتد منفاه قرابة الست سنوات .

وفى المنفى تنقل الأستاذ الإمام فى بلاد كثيرة ، فمن بيروت لحق بالأفغانى بباريس ، حيث تولى مسئولية نائب رئيس جمعية «العروة الوثقى» السرية ، ورأس تحرير مجلتها ـ [العروة الوثقى] ـ .. ولقد زار ـ نهوضا بمسئوليته تلك ـ لندن ، داعيا لجلاء الانجليز عن مصر ، بل ودخل مصر سرا سنة ١٨٨٤ م ليشرف على تنظيم «الجمعية» وليرقب ، عن كثب ، أحداث الثورة المهدية فى السودان ! ..

وبعد توقف مجلة «العروة الوثقى» ، وانقضاء السنوات الثلاث المحكوم عليه أن ينفى خلالها من مصر ، وتسرب اليأس إلى نفسه من جدوى العمل «السياسى ـ المباشر ـ والثورى» ـ الذى لم يكن موافقا لطبعه وتكوينه ومزاجه ـ بدأ مسعاه فى العودة إلى مصر ، فغادر باريس إلى بيروت ، عن طريق تونس ، سنة ١٨٨٥ م .. وهناك تفرغ للتربية والتعليم والتجديد الدينى .. فأسس جمعية سرية للتقريب بين الأديان السماوية ، وكتب الفصول فى الصحف والمجلات ، وأتم ترجمته لرسالة الأفغانى : «الرد على الدهريين» ، ووضع «لوائح» إصلاح التعليم العثمانى ، والسورى ، والمصرى ، وشرع فى تحقيق كنوز التراث العربى الإسلامى ، وتحول «بالمدرسة السلطانية» من مدرسة شبه ابتدائية إلى مدرسة شبه عاليه عندما درس بها الأدب والبلاغة والفلسفة والعقائد والقانون ، كما بدأت دروسه فى تفسير القرآن بالمسجد العمرى ، تلك التى جسدت منهجه التجديدى ، فاجتذبت خاصة بيروت وعامتها ، المسلمون منهم والمسيحيون المستنيرون ! ..

وفى بيروت تزوج من زوجته الثانية ، بعد أن توفيت زوجته الأولى ..

وفى سنة ١٨٨٩ م ١٣٠٦ هـ نجحت مساعى أصدقائه وتلاميذه بمصر ، فسمح له بالعودة إليها ، بعد التأكد من أنه لن يحترف العمل السياسى مرة أخرى ! ..

وبعد عودة الأستاذ الإمام إلى مصر ظل الود مفقودا بينه وبين الخديو توفيق [١٨٥٢ ـ ١٨٩٢ م] الذى لم ينس له إسهامه فى الثورة العرابية ، فرفض أن يحقق رغبته فى العودة إلى التدريس ، كى لا يربى الأجيال الجديدة على مشربه ومنهجه ، فعين قاضيا بمحكمة «بنها» سنة ١٨٨٩ م ، ومنها انتقل إلى محكمة «الزقازيق» ثم محكمة «عابدين» ـ بالقاهرة ـ .. ثم ارتقى إلى منصب مستشار فى محكمة الاستئناف سنة ١٨٩١ م .

وأدرك الأستاذ الإمام أن السلطة الحقيقية بمصر هى فى يد الانجليز ، وظن أن أبتعاده عن العمل السياسى المباشر سيجعلهم يمكنونه من مسعاه فى التجديد الدينى والإصلاح التربوى والنهضة بالمؤسسات الإسلامية ، فاتجهت جهوده «لإصلاح الأزهر ، والأوقاف ، والمساجد ،

وتطوير القضاء الشرعى .. وخيل إليه أن موافقة كل من «كرومر» والخديوى عباس حلمى الثانى [١٨٧٤ ـ ١٩٤٤ م] على نشاطه الإصلاحى سيذلل أمامه العقبات .. لكن الأمر لم يكن كذلك .. فالانجليز قد وعدوه العون ، لينصرف كلية عن العمل السياسى ، وليناهض التيار «الشعبى ـ الثورى» الذى بدأ يتبلور من حول مصطفى كامل [١٨٧٤ ـ ١٩٠٨ م] .. لكنهم حرصوا على الحيلولة دون نجاح تجديده وإصلاحه ، فأوكلوا إلى القوى المحافظة والجامدة التصدى لهذا التجديد وذلك الإصلاح ! .. والخديوى لم يغفر له وده لكرومر وصلاته به ، كما أحنقته مواقفه التى تصدى بها لأطماع الخديوى فى أراضى الأوقاف ! وعداءه لأسرة محمد على ، فأوعز هو الآخر إلى المحافظين من شيوخ الأزهر كى يقيموا العقبات أمام ما يقترح من تجديد وإصلاح ! .. فكان أن وقفت جهوده الإصلاحية دون المدى الذى طمح فيه .. وذلك فضلا عن القطيعة التى قامت بينه وبين أستاذه الأفغانى ، بسبب موقفه المهادن لسلطات الاحتلال ! ..

لكن ذلك لا يعنى فشل مسعى الأستاذ الإمام فى الإصلاح والتجديد ، فلقد أنجز الرجل فى هذا الميدان مالم ينجزه مصلح آخر بعالم الإسلام فى عصرنا الحديث ، وإنما الذى يعنيه هو أن إصلاحه وتجديده لم يبلغا المدى الذى أراد .. **لقد كانت طموحاته وأهدافه فى التجديد : «ثورة كاملة وشاملة» ، لكنه سلك إلى تحقيقها طريقا غير ثورى ، طريق «الإصلاح» ، فلم تتحقق له ولا لها كل الأهداف !** .. لكنه ، مع ذلك أنجز الكثير والكثير..

- فتكونت من حوله صفوة فكرية جسدت آمال الأمة فى الإحياء والتجديد ، بمختلف الميادين ، حتى لنستطيع أن نقول : إنه أبرز مجددى الإسلام فى عصرنا الحديث ، وأعظم العقول التى توفرت على تحرير العقل الإسلامى من قيود الجمود والتقليد ، وأول من تكونت من حوله مدرسة فكرية متميزة ..
- وكانت مقالاته ورسائله فتحا مبينا تجددت بها أساليب الكتابة العربية ، فتخلصت من بقايا السجع والمحسنات اللفظية التى بقيت تثقل هذه الأساليب منذ عصر المماليك ، حتى لنستطيع أن نقول : إن مقالاته هذه هى الامتداد المتطور لرسائل الجاحظ [١٦٣ ـ ٢٥٥ هـ ٧٨٠ ـ ٨٦٩ م] تجاوزت بها العربية قيود عصر الركاكة والانحطاط ! ..
- وكانت «الصحافة الفكرية» التى رعاها الميدان الذى اشتد فيه عود الفكر المجدد والمستنير ، سواء منها تلك التى باشر إصدارها والكتابة فيها ، مثل «العروة الوثقى» و «المنار» ، أو تلك التى أصدرها تلاميذه ، مثل «الجريدة» و «السياسة» .. الخ .. الخ ..

- وكان تفسيره لما فسر من القرآن الكريم من أعظم الإنجازات الفكرية التى جسدت منهجا جديدا فى النظر إلى كتاب الله ، وهو المنهج الذى يغاير مناهج القدماء ، لغوية أو نحوية أو بلاغية أو صوفية ، كما يخالف المنهج الذى يحول القرآن إلى كتاب طبيعة وعلوم وجغرافيا وتاريخ وطب وفلك وتنجيم ! على حين يرى فى القرآن : كتاب العرب الأول ، والمعجزة العقلية للإسلام الدين ، جاء به الوحى مؤذنا ببلوغ الإنسانية مرحلة الرشد ، ومطلقا للعقل الإنسانى العنان فى كل ميادين عالم الشهود ! ..

- وكانت معاركه الفكرية ، دفاعا عن الإسلام والمسلمين ـ وأبرزها تلك التى كانت بينه وبين مفكر فرنسا ووزير خارجيتها « جابر ييل هانوتو » [١٨٥٣ ـ ١٩٤٤ م] وبينه وبين فرح أنطون [١٨٦١ ـ ١٩٢٢ م] ـ كانت مجالا خصبا للكشف عن الوجه الحقيقى للإسلام ، بعد أن تراكمت عليه ، لقرون ، البدع والخرافات والشعوذات ، التى تميزت بها فكرية عصر المماليك والعثمانيين .

- وكانت جهوده فى إحياء التراث العربى والإسلامى ـ وخاصة بعد أن أسس لها سنة ١٩٠٠ م سنة ١٣١٨ هـ « جمعية إحياء الكتب العربية » ـ من أبرز الإسهامات القومية فى هذا الميدان ، الذى ظل حكرا على المستشرقين لعدة قرون ! ..

- وكانت أحكامه القضائية فى الاستئناف فتحا لباب الاجتهاد فى فقه المعاملات ، تعزز بإسهامه فى « مجلس شورى القوانين » الذى عين عضوا فيه فى ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩ م ـ ١٨ صفر سنة ١٣١٧ هـ ـ .. وبالتقرير الذى كتبه لإصلاح المحاكم الشرعية سنة ١٨٩٩ م .. وأيضا بالفتاوى التجديدية التى وصلت ما بين الإسلام والواقع المعاصر المتطور ، وهى التى أصدرها منذ أن تولى منصب مفتى الديار المصرية فى ٣ يونيو سنة ١٨٩٩ م ـ ٢٤ محرم سنة ١٣١٧ هـ ـ .

- وكانت جهوده الاجتماعية والتربوية من خلال نشاط « الجمعية الخيرية الإسلامية » ، التى شارك فى تأسيسها سنة ١٨٩٢ م سنة ١٣١٠ ، والتى تولى رئاستها سنة ١٩٠٠ م سنة ١٣١٨ هـ .. كانت إطلالة من قمة الفكر على قاع المجتمع المصرى الذى عاش فيه ! ..

- وكانت رحلاته إلى خارج مصر : بيروت ، والشام ، والآستانة ، وباريس ، ولندن ، وجنيف ، وتونس ، والجزائر ، والسودان ، وصقلية .. الخ .. الخ .. الخ .. وكذلك محاوراته ومراسلاته مع علماء عصره ومفكريه ، عربا ومسلمين وأجانب .. من الأفغانى ..

إلى أعضاء «العروة الوثقى» .. إلى تولستوى .. إلى هربرت سبنسر .. الخ .. الخ .. كانت تجسيدا لمكانته ، ولمقام فكره ، وللتأثير والتأثر اللذين مثلهما فى العصر الذى عاش فيه ..

- بل .. وحتى الأزهر الذى أبى شيوخه مطاوعة الإمام كى يبلغ بتجديده المدى الذى أراد ، نراه قد انتقل بفضل نضاله ، من خلال مجلس إدارته الذى أنشىء سنة ١٨٩٥ م سنة ١٣١٢ هـ ، إلى طور جديد ، فعرف طلابه علوم : المنطق ، والحساب ، والجغرافيا ، والتاريخ .. بعد أن كان شيوخه يرون فيها بدعا وضلالات ، مصيرها ومصير الناظرين فيها إلى النار ! ..

فإذا كان الأستاذ الإمام لم يشهد تحقيق كل ما يريد فى ميدان التجديد الدينى والإصلاح للمؤسسات الإسلامية .. وإذا كان التوفيق لم يحالفه فى ميدان السياسة ، بمعناها الشائع ، فإن هذه المعالم البارزة لإنجازاته الرئيسية فى ميادين التجديد والإصلاح تؤكد ، دونماريب ، أنه واحد من أعظم مجددى الإسلام ومصلحى المسلمين عبر تاريخنا الطويل ، وأنه أعظم مجددى حياة أمتنا فى عصرها الحديث ، وأبرز من ترك بصماته على حياتنا الفكرية ، تلك البصمات التى لازالت تفعل فعلها حتى الآن ! ..

وإذا كانت الإنجازات الإصلاحية والجهود التجديدية للأستاذ الإمام قد تمثلت فى صفوة فكرية كان لها الأستاذ والمربى ... وفى مؤسسات أنشأها ورعاها ، وأخرى طورها وأصلح من أمرها ... وفى مواقف عملية وممارسات جسدت عزة المسلم وكبرياء الفلاح المصرى وارث الحضارة الحكيمة والحكمة المتحضرة ! .. الخ .. الخ .. فإن هذه الإنجازات قد تجسدت أيضا فى أعمال فكرية ، ضمت الرسائل والمقالات ، والكتب ، والشروح والتعليقات ، وهى التى بلغت ، عندما جمعت فى [أعماله الكاملة] ست مجلدات .. فأضافت إلى ثرائه فى «صنع الرجال» وإلى «مواقفه وممارساته» ثروة فكرية هى ، بحق : ديوان الفكر المجدد للإسلام ولحياة المسلمين فى عصرنا الحديث ..

ولذلك ، فإن الموت الذى اختار جسد الأستاذ الإمام فى الساعة الخامسة من مساء يوم ١١ يوليو سنة ١٩٠٥ ـ ٧ جمادى الأولى سنة ١٣٢٣ هـ ـ وهو فى السابعة والخمسين من عمره ـ لم يمسس ذلك البناء الفكرى الذى صنعه ذلك المجدد العملاق .. لقد كان عقلا من أكبر عقول الشرق والعروبة والإسلام فى عصرنا الحديث ... والموت إنما يصيب الأجسام ، أما هذه العقول الفعالة فإنها لا تموت ! ..[1]

(١) لمزيد من التفصيل انظر كتابنا [الإمام محمد عبده] مجدد الإسلام ـ طبعة بيروت سنة ١٩٨١ م ، ١٩٨٦ م .

ـ ١٩ ـ

رشيد رضا

[١٢٨٢ ـ ١٣٥٤ هـ ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥ م]

التجديد بالمأثور



هو «السيد» محمد رشيد بن على رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا على خليفة القلمونى ، نسبة إلى بلدته «القلمون» ، إحدى قرى نواحى «طرابلس» الشام .. ولقد نزحت أسرته إلى «القلمون» من بغداد ، فهو بغدادى الأصل .. ويلقب «بالسيد» ، لأن أسرته «شريفة» ، يرتفع نسبها إلى الإمام الحسين بن على بن أبى طالب ، ـ رضى الله عنهما ـ .

ولد بقريته «القلمون» ـ والمشرق العربى خاضع للدولة العثمانية وجزء من امبراطوريتها ـ وكان مولده فى ٢٧ جمادى الأولى سنة ١٢٨٢ هـ ١٨ أكتوبر سنة ١٨٦٥ م ..

وفى المحيط المتدين للأسرة بدأ رشيد رضا يتلقى دروس تعليمه الأولى بقريته ، على عادة عصره ، فحفظ القرآن ، وأخذ بأسباب التعليم التى تؤهله كى يكون عالما من علماء الإسلام وفى «طرابلس» التحق بالمدرسة الوطنية الإسلامية .. كما درس فى بيروت .. وانتهى به المطاف ، بعد أن درس علوم القرآن الكريم ، والحديث النبوى الشريف ، واللغة ، والفقه ، إلى نيل شهادة (العالمية) من طرابلس ، بعد أن حصّل ما يشابه علوم الأزهر الشريف فى مصر .. ولقد تتلمذ فى تعليمه هذا على نفر من علماء سورية وأدبائها البارزين ، مثل الشيخ حسين الجسر [١٨٤٥ ـ ١٩٠٩ م] والشيخ عبد الغنى الرافعى [١٨٢١ ـ ١٨٩١ م] ..

كان تحصيله ثمرة لمنهج دراسته ، يغلب عليه الطابع السلفى ، الذى يهتم أكثر ما يهتم «بالمنقول» وينحو نحو إعلاء شأن النصوص والمأثورات ، مع فضيلة التدقيق فى أسانيد هذه النصوص ، دينية كانت أو تاريخية ..

ومن الكتب التى طبعت فكره وسلوكه بطابع متميز فى المرحلة الأولى من حياته كتاب [إحياء علوم الدين] للإمام الغزالى [٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ ـ ١١١١ م] فلقد مال به إلى

الزهد ، وسلكه فى سلك الصوفية ، فأصبح واحدا من المريدين فى «الطريقة النقشبندية» ، واشتغل بالوعظ والإرشاد فى قريته والقرى المجاورة لها ، حتى لقد كانت نزهاته التى يروح بها عن نفسه فى القرى المجاورة مجالا لعظات يلقيها ، مستعينا بكتب المواعظ السلفية من أمثال كتاب [الزواجر عن اقتراف الكبائر][1] ! .. ولقد تهيأ له فى هذه الفترة أن يتدرب على الخطابة الدينية فأجادها .. كما طمح إلى الكتابة ، فألف كتابا عن [الحكمة الشرعية] ، ونشر فى إحدى الصحف مقالا طويلا عن الأخلاق ، وكيف أنها هى والوجدان مصدر عمل الإنسان .. كذلك صاغ بعض أفكاره شعرا منظوما ..

ولقد تصادف أن ولت الدولة العثمانية على طرابلس «متصرفا» كان من أنصار الحرية ، هو حسن باشا سامى ، وفى أحد الاجتماعات التى حضرها خطب الشيخ رشيد خطابا تحدث فيه عن طبقات الأمة ، حاكمين ومحكومين ، وحبذ أن يكون العمل هو معيار التمايز بين الطبقات .. وهو فكر استاء منه البعض ، وخشى عليه أصدقاؤه مغبته .. لكن «المتصرف» التركى أعجب به ، فعينه عقب ذلك عضوا فى «شعبة المعارف»[2] ! ..

وفى سنة ١٣١٠ هـ (١٨٩٢ ـ ١٨٩٣ م) ـ وكان فى الثامنة والعشرين من عمره ـ حدث لفكره وسلوكه تحول عظيم .. فبينما هو يقلب الأوراق فى محفوظات والده ، إذا به يعثر على بعض من أعداد مجلة [العروة الوثقى] التى أصدرها فيلسوف الإسلام وموقظ الشرق جمال الدين الأفغانى [١٢٥٤ ـ ١٣١٤ ـ ١٨٣٨ ـ ١٨٩٧ م] وتلميذه الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده [١٢٦٦ ـ ١٣٢٣ هـ ١٨٤٨ ـ ١٩٠٥ م] من باريس سنة ١٨٨٤ م ، والتى توقفت بعد ثمانية عشر عددا .. فقرأ هذه الأعداد التى أحدثت مقالاتها فى عقله ووجدانه انقلابا شاملا .. فأخذ يبحث عن بقية أعداد المجلة ، فوجدها كاملة فى مكتبة شيخه حسين الجسر ، فنسخها وأكب على مطالعتها وفقهها مرات ومرات ، فتغيرت صورة الإسلام فى فكره ، ومن ثم تغيرت صورة المسلم النموذجى ، فلم يعد الإسلام هو زهد [إحياء علوم الدين] المغرق فى إدارة الظهر للدنيا ، ولم يعد المسلم هو السلفى العاكف على إصلاح العقائد وحدها .. وإنما تبدى له الإسلام الذى يوازن بين الدين والدنيا ، والحضارة والمشاعر ، والتمدن وتطهير القلوب ، الإسلام المجاهد فى سبيل إصلاح دنيا المسلمين ، التى هى السبيل لإصلاح أخراهم ! .

---

(١) رشيد رضا [تاريخ الأستاذ الإمام] جـ ١ ص ٨٤ ، ٨٥ . طبعة القاهرة سنة ١٩٣١ م .

(٢) المصدر السابق . جـ ١ ص ١٠٠١ .

ويتحدث الشيخ رشيد عن هذا الانقلاب الذى أصاب حياته ، وهو لما يزل طالبا للعلم فى طرابلس ، فيقول : «... ثم إنى رأيت فى محفوظات والدى بعض نسخ [العروة الوثقى] فكان كل عدد منها كسلك من الكهرباء ، اتصل بى فأحدث فى نفسى من الهزة والانفعال والحرارة والاشتعال ما قذف بى من طور إلى طور ومن حال إلى حال ... كان الأثر الأعظم لتلك المقالات الإصلاحية الإسلامية ، ويليه تأثير المقالات السياسية فى المسألة المصرية . **والذى علمته من نفسى ومن غيرى ومن التاريخ أنه لم يوجد لكلام عربى فى هذا العصر ولا فى قرون قبله بعض ما كان لها من إصابة موقع الوجدان من القلب ، والإقناع من العقل . ولا حد للبلاغة إلا هذا ؟ !** »[1]

لقد تعلم من [العروة الوثقى] «أن الإسلام ليس روحانيا أخرويا فقط ، بل هو دين روحانى جسمانى ، أخروى دنيوى ، **من مقاصده هداية الإنسان إلى السيادة فى الأرض بالحق ، ليكون خليفة الله فى تقرير المحبة والعدل !** »

وهو يمضى مصورا معالم ذلك الانقلاب الذى حدث له ، فيقول : ولقد «أحدث لى هذا الفهم الجديد فى الإسلام رأيا فوق الذى كنت أراه فى إرشاد المسلمين ، فقد كان همى قبل ذلك محصورا فى تصحيح عقائد المسلمين ، ونهيهم عن المحرمات ، وحثهم على الطاعات ، وتزهيدهم فى الدنيا ... **فتعلقت نفسى بعد ذلك بوجوب إرشاد المسلمين عامة إلى المدنية ، والمحافظة على ملكهم ، ومباراة الأمم العزيزة فى العلوم والفنون والصناعات ، وجميع مقومات الحياة . فطفقت أستعد لذلك استعدادا ..** »[2]

ومنذ ذلك التاريخ تاقت نفسه لإقامة الصلة بينه وبين جمال الدين الأفغانى ـ الذى كان يعيش فى الآستانه ـ والإمام محمد عبده ـ الذى كان قد عاد إلى مصر ـ .. فكتب للأفغانى كتابا بليغا ، امتلأت عباراته بشحنات الإكبار والإعجاب والتمجيد[3] .. ثم سنحت له الفرصة فلقى الشيخ محمد عبده مرتين ، لقاء عابرا ، أولاهما عندما ذهب الإمام لزيارة «المدرسة الخاتونية» بطرابلس .. والثانية عند زيارته لطرابلس ، مصطافا ، وبصحبته القانونى المصرى البارز أحمد فتحى باشا زغلول ، وفى هذين اللقائين عبر الشيخ رشيد للأستاذ الإمام عن إعجابه به وبالأفغانى ، وعن تأثير [العروة الوثقى] فى التحول الذى حدث له ، وكيف

---

(١) المصدر السابق . جـ١ ص ٩٩٦ ، ٣٠٣ .

(٢) المصدر السابق . جـ١ ص ٨٤ ، ٨٥ .

(٣) المصدر السابق . جـ١ ص ٨٥ ـ ٨٧ .

انتقلت به من طور إلى طور ، فأخرجته من قوقعة «التنسك الصوفى» إلى رحاب «الإسلام المصلح»[1] ، على نحو ما صنع الأفغانى بالشيخ محمد عبده عندما تقابلا ، بمصر ، فى مطلع سبعينات القرن التاسع عشر؟ ! ..

ولم يفكر رشيد رضا فى السفر إلى «الآستانة» ليتتلمذ على الأفغانى . فلقد كان يعلم أن المناخ هناك قاتل للإبداع والطموح .. فلما توفى الأفغانى سنة ١٣١٤ هـ سنة ١٨٩٧ م نشأت لديه فكرة الهجرة إلى مصر ، كى يتخذ من الشيخ محمد عبده أستاذا ، وليكون موقعه منه كموقع محمد عبده من جمال الدين ! .. فأخذ يعد عدته للسفر ، فادخر من أجره عن تحرير «الحجج» و «العقود» نفقات رحلته ـ كما يقول ـ ثم تسلل إلى إحدى السفن الذاهبة إلى الاسكندرية فوصلها مساء الجمعة ٨ رجب سنة ١٣١٥ هـ أول ديسمبر سنة ١٨٩٧ م .. ومنها قام برحلة إلى «طنطا» «فالمنصورة» «فدمياط» «فطنطا» ـ ثانية ـ ثم وصل القاهرة يوم السبت ٢٣ رجب سنة ١٣١٥ هـ ـ ١٨ ديسمبر سنة ١٨٩٧ م .. وفى اليوم التالى ذهب لزيارة الأستاذ الإمام[2] ..

وفى القاهرة وضع الشيخ رشيد قدمه على طريق تحقيق ما بنفسه من طموحات وآمال .. وكما يقول : «**فلقد كنت أعتقد أن استعدادى كله يبقى ضائعا إذا بقيت فى سورية ، وأنه لا يمكن أن يظهر هذا الاستعداد بالعمل إلا فى مصر ، لما فيها من الحرية المفقودة فى البلاد العثمانية ..**»[3]

وفى طموحات الشيخ رشيد ومشروعاته الإصلاحية كان الحدث الذى هز كيانه وحول اتجاهه وهيأ له الاكتشاف الصادق لحقيقة الإسلام ـ حدث [العروة الوثقى] ـ ماثلا فى ذهنه .. فهذه المجلة ، التى أحدثت فى المسلمين أثرا غير مسبوق فى زمنها وما تقدمه من قرون ، قد جاءت ثمرة لصحبة محمد عبده للأفغانى ، وتتلمذه عليه ، وزمالته له .. فلتكن [المنار] ـ وهى المجلة التى يطمح فى إصدارها ـ هى [العروة الوثقى] الجديدة ، وليكن هو «ترجمان أفكار» الأستاذ الإمام .. فلابد للإصلاح الإسلامى من زعيم تثق به الأمة ، وهو الآن محمد عبده ، ولابد لهذا الإصلاح من ترجمان ، فليكن هو هذا الترجمان ، ولتكن [المنار] هى الامتداد الجديد ، والمعدل ، [للعروة الوثقى] ! ..

(١) المصدر السابق . جـ١ ص ٣٩٠ .

(٢) المصدر السابق . جـ١ ص ٩٩٨ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٠١ .

وفى لقائه بالأستاذ الإمام ـ فى ٦ شعبان سنة ١٣١٥ هـ ٣١ ديسمبر سنة ١٨٩٧ م ـ عرض عليه مشروعه ، فباركه ، بعد أن استوثق أن المجلة «ستبحث فى موضوع مرض الأمة وضعفها ، وفى معالجتها بالتربية والتعليم ونشر الأفكار الصحيحة لمقاومة الجهل والأفكار الفاسدة التى فشت ، كالجبر والخرافات» ... وأن لدى صاحب المشروع القدرة المالية على الإنفاق عليه عاما أو عامين حتى يستقر ويجلب الأرباح التى تضمن له الاستمرار ..... لقد قال له الأستاذ الإمام :

ـ إن كان هكذا فهو حسن . وهذا أشرف الأعمال وأفضلها . وأنا إذا كنت على ثقة من مشرب هذه الجريدة فإنى أساعدها بكل جهدى .

فأجابه الشيخ رشيد :

ـ إنى أعاهدكم على أن أكون معكم كالمريد مع أستاذه ـ على نحو مما يقول الصوفية ـ ولكنى أحفظ لنفسى شيئا واحدا أخالفهم فيه ، عن : أن أسأل عن حكمة مالا أعقله ، ولا أقبل إلا ما أفهمه ، ولا أفعل إلا ما أعتقد فائدته .

فقال له الإمام :

ـ هذا ضرورى لابد منه ! ..»

وفى لقاء تال ـ فى ٦ شعبان سنة ١٣١٥ هـ ٦ يناير سنة ١٨٩٨ م ـ طلب الإمام من الشيخ رشيد :

١ ـ أن لا تتحيز الجريدة لحزب من الأحزاب ..
٢ ـ ولا تهتم بالرد على ذام أو منتقد ..
٣ ـ ولا تخدم أحدا ممن يسميهم الناس «كبراء» .. تستخدمهم ، نعم .. لكنها لا تكون فى خدمتهم ! ..

ووافق الشيخ رشيد .. وصدر [المنار] فى ٢٢ شوال سنة ١٣١٥ هـ ١٧ مارس سنة ١٨٩٨ م .. ليواصل رسالة [العروة الوثقى] .. مع مراعاة الزمان والمكان والظروف والملابسات .. وليركز على الإصلاح الدينى ، وربط الشريعة بالواقع المتطور ، وتطهير العقيدة من الخرافة ، وتحرير العقل من جمود التقليد ، وعقد المصالحة والإخاء بين الدين والعلم ، والعقل والنقل ، والإسلام والتمدن .. الخ .. الخ .. وبلغ فى ذلك ، على امتداد عمره الذى

امتد حتى سنة ١٣٥٤ هـ سنة ١٩٣٥ م ، مالم يبلغه منبر إسلامى شهدته الأمة فى ذلك التاريخ ... لقد كان ، بحق ، «ترجمان أفكار» الأستاذ الإمام ، أى المنار لأعظم تيارات التجديد الإسلامى فى العصر الحديث ، وكان «المشكاة» الذى أضاءت من خلالها أنوار العبقرية التجديدية للشيخ محمد عبده ، ولولاه لخبت فى عقل الرجل نيرانه وأنواره على حد سواء ! .. ففضل الشيخ رشيد يتعدى حدود التعبير عن حركة التجديد التى مثلها الإمام محمد عبده ، ويتمثل ، أيضا ، فى قدح زناد هذا الفكر المجدد للإمام ، وتفجير ينابيعه ، وتهيئة السبل والمناسبات وخلق الدواعى لاستمرار تدفقه .. هذا إلى الإسهام الجاد والخلاق فى هذا التجديد ..

ولقد كان طبيعيا أن يحارب [المنار] معارك الأستاذ الإمام ضد خصومه .. وأن تصيب صاحبه السهام المصوبة للأستاذ الإمام ... فحاولوا التفريق بينه وبين الإمام ، فلما فشلوا هموا بإخراجه من مصر ، حتى لقد أوعزوا إلى الدولة العثمانية أن تستدعيه بحجة أنه متخلف عن تأدية الخدمة العسكرية ؟! .. وكادوا ينجحون لولا أن أثبت الرجل بالوثائق أنه قد تمتع بالإعفاء لطلبه العلم أولا ، ثم لبلوغه مرتبة العلماء المشتغلين بتدريس العلم بعد ذلك ! ..

وعندما حانت منية الأستاذ الإمام سنة ١٣٢٣ هـ سنة ١٩٠٥ م كانت قد رسخت فى الأذهان حقيقة سلم بها الجميع ، وهى : أن مكانة الشيخ رشيد من الأستاذ الإمام هى مكانة الإمام من أستاذه الأفغانى ، وأنه هو رأس حركة الإصلاح الدينى من بعده ، وأبرز تلاميذه العاملين فى هذا الميدان .. بل لقد عبر الأستاذ الإمام ، تلميحا ، عن هذه الحقيقة فى الأبيات التى نظمها وهو على فراش الموت ، عندما صور رسالته الإصلاحية ومكان الشيخ رشيد ، باعتباره «مرشدا رشيدا» يأمل الإمام أن يواصل السير بعده على طريق الإصلاح الدينى .. فقال :

ولست أبالى أن يقال محمدٌ	أَبَلَّ أواكتظت عليه المآتم
ولكن دينا قد أردت صلاحه	أحاذر أن تقضى عليه العمائم
وللناس آمال يُرَجُّون نيلها	إذا مِتُّ ماتت واضمحلت عزائم
فيارب إن قدرت رُجعى قريبة	إلى عالم الأرواح وانفضّ خاتم
فبارك على الإسلام وارزقه مرشدا	رشيدًا يضئ النهج والليل قاتم
يماثلنى نطقاً وعلماً وحكمةً	ويشبه منى السيف ، والصيف صارم[1]

(١) المصدر السابق . جـ١ ص ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ .

مضى الشيخ رشيد ، بعد وفاة الأستاذ الإمام ، ناهضا بالريادة فى ميدان الإصلاح الدينى .. وكانت علاقاته قد توثقت بتلاميذ الإمام محمد عبده من أقطاب الفكر والصحافة والسياسة بمصر.. وأيضا بكوكبة من أبرز الزعماء والمفكرين العرب والمسلمين الذين اتخذوا مصر موطنا لنضالهم بعد أن لجأوا إلى الهجرة فرارا من اضطهاد آل عثمان ، بالمشرق ، والاستعمار الفرنسى ، بالمغرب ... وواصل [المنار] دورة كساحة للفكر التجديدى الإسلامى .. لكن إنفراد الشيخ رشيد بالعمل فى الحقل الإسلامى ، بعد وفاة أستاذه ، قد طبع فكره وممارساته بقسمتين لم تكونا ملحوظتين عندما كان يعمل فى ظل شخصية الشيخ محمد عبده وفكره ..

● فالتكوين السلفى النصوصى المبكر للشيخ رشيد ، والذى يهتم أصحابه «بالمنقول» أكثر مما يهتمون «بالمعقول» ــ وهو الذى تربى عليه الشيخ رشيد مبكرا ــ والذى كان قد توارى ، مفسحا المجال للموقف المتوازن ، الذى يوازن بين «المنقول» و «المعقول» ، والذى يجعل العقل حكما وحاكما فى فقه المأثورات والفصل فى تناقضاتها ــ هذا التكوين السلفى النصوصى القديم عاد فبرز فى فكر الشيخ رشيد عندما تحررت أفكاره من تأثير الأستاذ الإمام ! .. وبرز ذلك فى الأجزاء التى فسرها من القرآن الكريم بعد وفاة الأستاذ الإمام .. فالذين يقارنون ، فى [تفسير المنار] بين ما للإمام محمد عبده وما للشيخ رشيد يرون الفرق واضحا وجليا بين التفسير «بالمعقول» و «الدراية» ، عند الإمام ، وبين التفسير «بالمنقول» و «الرواية» ، عند الشيخ رشيد .. ! ..

وكذلك الحال فى المعارك الفكرية التى خاضها صاحب [المنار] .. لقد تحول يمينا ــ إذا جاز التعبير ــ بعد وفاة أستاذه .. ويكفى أن نتذكر أنه ــ فى حياة الإمام ــ وقف مع دعوة قاسم أمين [١٨٦٥ ــ ١٩٠٨] لتحرير المرأة ... على حين اتخذ من كتاب الشيخ على عبد الرازق [١٨٨٨ ــ ١٩٦٦ م] عن [الإسلام وأصول الحكم] موقفا حادا وشديد العداء ! ..

● والقسمة الثانية التى تميز بها فكره وطبعت ممارساته ، بعد وفاة أستاذه ، هى الميل الملحوظ للانغماس فى العمل السياسى .. فلقد أفاض فى معالجة قضايا «الخلافة» ، و «علاقة العرب الأتراك» ، و «المسألة الشرقية» ، و «التدخل الاستعمارى الغربى فى الشرق العربى والإسلامى» ، كما كان له موقف بصير من «الخطر الصهيونى» على فلسطين والوطن العربى ...

وفى الممارسة السياسية وجدناه قطبا من أقطاب [حزب اللا مركزية] الذى تألف من مجاهدى المشرق العربى لإبراز الكيان العربى فى الإطار العثمانى ، وهو الحزب الذى تألف

بالقاهرة سنة ١٩١٢ م ... ووجدنا العلاقات الوثيقة بينه وبين حركة الشريف حسين بن على [١٨٥٦ ـ ١٩٣١ م] لتأسيس دولة عربية مستقلة عن العثمانيين .. حتى لقد ذهب إلى سورية عندما أعلن أهلها استقلالها تحت حكم الملك فيصل بن الحسين [١٨٨٣ ـ ١٩٣٣ م] وانتخب رئيسا للمؤتمر السورى فيها ، ولم يغادرها إلا عندما أجهض الاحتلال الفرنسى هذا الكيان العربى سنة ١٩٢٠ م.

ووجدناه ، كذلك ، داعية من دعاة الإصلاح الدستورى للدولة العثمانية ، يزور الشام ، ويخطب للإصلاح من فوق منبر الجامع الأموى بدمشق عقب إعلان الدستور العثمانى سنة ١٣٢٦ هـ ـ ١٩٠٨ م ، حتى لقد فجرت خطبه الصراع بين أعداء الإصلاح ، وأنصاره ، الأمر الذى اضطره للعودة إلى مصر ! ..

كما رأينا رحلاته إلى الحجاز ، والعراق ، والهند وثيقة الصلة بالإصلاح السياسى ممزوجا بالإصلاح الدينى .. وذلك غير رحلته التى حج فيها إلى بيت الله الحرام سنة ١٣٣٤ هـ سنة ١٩١٦ م .. ناهيك بعلاقاته الوثيقة بالحركة الوهابية وزعيمها الملك عبد العزيز بن سعود [١٨٨٠ ـ ١٩٥٣ م] وكتابه عن [الوهابيون والحجاز] شهير ! ..

لقد برز الطابع السياسى فى دعوته الإصلاحية ، وأخذت السياسة الدولية ، بصراعاتها وتوازنات قواها ، تجد لها مكانا بارزا على صفحات [المنار] .. من الثورة البلشفية ، إلى المسألة الليبية ! .. مرورا بالهند ومراكش والحجاز .. الخ .. الخ .. وهو طابع لم يكن بهذا الوضوح على عهد صحبته للأستاذ الإمام .. بل إن الشيخ رشيد يكتب عن هذا التحول فى افتتاحية المجلد الثانى عشر من المنار سنة ١٣٢٧ هـ سنة ١٩٠٩ م ، أى بعد أربع سنوات من وفاة الأستاذ الإمام ، فيقول : «سالمنا السياسة فساورت وواثبت ! وأسلسنا لها فجمحت وتقحمت ! وكنانهم بها فى بعض الأحيان ، فيصدف بها عنا الأستاذ الإمام ؟ ! ولم ننل منها ما نهواه ، إلا بعد أن اصطفاه الله ! ! »[1]

فكما كان [المنار] أوسع ميادين الإصلاح الإسلامى ، دينيا وسياسيا ، فى عصره .. كذلك كان صاحبه علما بارزا فى هذا الميدان ، لفكره الأنصار ، ، وأيضا الخصوم ، فى طول البلاد العربية الإسلامية وعرضها ..

---

(١) المصدر السابق . جـ ١ ص ١٠٢٣ .

لكن جهود الرجل الفكرية لم تقف عند هذا الانجاز العملاق - [المنار] - إذ قدم للمكتبة العربية الإسلامية العديد من الكتب، تأليفا، وتحقيقا وتصحيحا وطبعا، فمن مؤلفاته:

[تفسير المنار] - في اثنى عشر مجلدا، فسر فيها اثنى عشر جزءا من أجزاء القرآن .. وضمنه تفسير ما فسر الإمام محمد عبده من القرآن الكريم -. و[تاريخ الأستاذ الإمام] - فى ثلاث مجلدات -. و[الوحى المحمدى]. و[شبهات النصارى وحجج الإسلام]. و[عقيدة الصلب والفدا]. و[المسلمون والقبط والمؤتمر المصرى]. و[محاورات المصلح والمقلد]. و[الوهابيون والحجاز]. و[ذكرى المولد النبوى]. و[الخلافة، أو الإمامة العظمى]. و[نداء للجنس اللطيف]. و[يسر الإسلام وأصول التشريع].. كما أشرف على طبع الآثار الفكرية للأستاذ الإمام، وأعاد، فى [المنار]، نشر أغلب مقالات [العروة الوثقى].. وكذلك أشرف على تحقيق وطبع العديد من الكتب التراثية، من مثل:

[تفسير ابن كثير]، و[تفسير البغوى]، و[العلم الشامخ فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ] للمقبلى، و[شرح عقيدة السفاريني] لابن قدامة، و[المغنى فى شرح مختصر الخرقى]، و[دلائل الإعجاز] للجرجاني، [انجيل برنابا] .. الخ .. الخ ..

لقد امتدت الحياة بهذا المصلح الكبير ثلاثة وثمانين عاما .. منها خمسون عاما امتلأت بالفكر والممارسة على طريق الإصلاح، منذ أن جاء إلى مصر وصحب أستاذه الإمام محمد عبده .. حتى إذا حان الأجل لبت نفسه الزكية نداء بارئها، فى حادث سيارة، كانت عائدة به إلى القاهرة من مدينة السويس، ففاضت روحه فى ٢٣ جمادى الأولى سنة ١٣٦٥ هـ ٢٥ إبريل سنة ١٩٣٥ م، وذلك بعد أن أدت حق الله ورسوله فى تجديد الدين وطلب القوة والمنعة والسعادة للإسلام والمسلمين، وذلك حتى تتحقق «للإنسان السيادة فى الأرض بالحق، ليكون خليفة الله فى تقرير المحبة والعدل .. ولينهض المسلمون ليحافظوا على ملكهم، متسلحين بالمدنية، مسابقين الأمم العزيزة فى العلوم والفنون والصناعات وجميع مقومات الحياة ..»

فذلك هو الإسلام، كما كشفت [العروة الوثقى] عن وجهه المشرق للشيخ رشيد .. عليه رحمة الله!

ـ ٢٠ ـ

عبد الحميد بن باديس

[١٣٠٧ ـ ١٣٥٩ هـ ١٨٨٩ ـ ١٩٤٠ م]

عودة الروح القومية إلى شعب جريح وعريق

حياته فى سطور :

* يرتفع نسب أُسرته إلى المعز بن باديس الصنهاجى ، مؤسس «الدولة الصنهاجية» ، التى حكمت مملكة «القيروان» ، فى شمالى إفريقيا ، بعد دولة «الأغالبة» .. ولقد أشتهرت أُسرته بمكانتها العلمية والأدبية والمالية فى مدينة «قسنطينة» الجزائرية ، وكان والده من الشخصيات ذات الاحترام عند السلطات الفرنسية فى الجزائر.

* ولد بمدينة «قسنطينة» فى ١١ ربيع الثانى سنة ١٣٠٧ هـ ٥ ديسمبر سنة ١٨٨٩ م وعاش حتى ٨ ربيع أول سنة ١٣٥٩ هـ ١٦ إبريل سنة ١٩٤٠ م حيث توفى فى ظروف غير طبيعية ، دعت البعض إلى القول بأنه قد مات مسموماً .

* كانت له ثروة استعان بها فى حياته النضالية .. وكانت جهوده أعظم من بنيته الضعيفة ، وعوضت الفرق بينهما إرادة شديدة الصلابة والتصميم .

* درس أول ما درس فى «قسنطينة» علوم اللغة العربية والإسلام ، ثم رحل ، وهو فى التاسعة عشرة من عمره (سنة ١٣٢٦ هـ ١٩٠٨ م) ، إلى جامعة «الزيتونه» - رغم أنه لم يكن يستسغ منهج التدريس بها - وفيها أخذ العلم عن كثيرين فى مقدمتهم الشيخ «محمد النخلى» والشيخ «طاهر بن عاشور» .

* من شيوخه الذين درس عليهم بالجزائر الشيخ «حمدان الونيسى» الذى أخذ على ابن باديس عهداً ألا يعمل موظفاً بالحكومة الاستعمارية فى يوم من الأيام ؟ ! وظل ابن باديس يأخذ هذا العهد على من يتخيره من التلاميذ والمريدين فيما بعد ؟ !

* سافر إلى الحجاز سنة ١٣٣٠ هـ ١٩١٢ م ، وكان قد سبقه - مهاجراً إليها - شيخه «حمدان الونيسى» ، فالتقى به فيها.. وتتلمذ أيضاً على الشيخ «حسين أحمد الهندى»... وفى رحلته الحجازية هذه عرض على مشايخه أمر بقائه فى الحجاز أو عودته إلى الجزائر؟

فأشار عليه «الونيسى» بالإقامة الدائمة فى المدينة المنورة ، بينما نصحه الشيخ «حسين أحمد الهندى» بالعودة إلى وطنه ، والاجتهاد فى خدمة القضية التى تشغل باله ـ خدمة العروبة والإسلام ـ بقدر ما يستطيع ... ووافق هذا الرأى ميله ورغبته ، فقد كان عزوفاً عن هجر الوطن والهجرة منه ، وقال : «نحن لا نهاجر ، نحن حراس الإسلام والعربية والقومية فى هذا الوطن .. » .

* فى المدينة المنورة ، وقبل العودة إلى الجزائر ، أخذ يفكر فى الخطوط العريضة لرحلته النضالية بعد العودة إلى الجزائر ، وفى لقاءاته فيها بالشيخ «البشير الإبراهيمى» اتفقوا على ضرورة تربية جيل من العلماء والمثقفين ينهض بمهمة إعادة الجزائر إلى «العروبة والإسلام والقومية» .. جيل يمتلك «فكرة صحيحة ولو مع علم قليل» ، وكتيبة مُعدة لمهمة محددة هى مهمة وضع الوطن الجزائرى على الطريق إلى الاستقلال ، وتسليمه لجيل جديد يواصل رحلة النضال بالسلاح .

* عاد إلى الجزائر سنة ١٣٣١ هـ ١٩١٣ م ، وقضى بها ثمانية عشر عاماً فى إعداد العدة وتكوين النواة التى تبلورت فى قيام (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) فى ١٧ ذى الحجة سنة ١٣٤٩ هـ ٥ مايو سنة ١٩٣١ م .. التى نضج تيارها الفكرى وولد هيكلها التنظيمى من خلال لقاءات المثقفين الجزائريين فى «نادى الترقى» بالعاصمة الجزائر ، فتكونت بعد مؤتمر ، حضره علماء الجزائر وفقهاؤها ، دام أربعة أيام ، وانتخب ابن باديس ـ فى غيابه ـ رئيساً لها ... وكان قيامها هو الرد الجزائرى العربى الإسلامى على الاحتفالات الصاخبة المجنونة التى أقامها الفرنسيون احتفالاً بمرور قرن من الزمان على بدء احتلالهم للبلاد .

* بعد عودة ابن باديس للجزائر نهض بتنفيذ برنامج تعليمى وتثقيفى وإصلاحى كبير ... فكان يلقى «بقسنطينة» دروسه فى «مسجد سيدى قموش» وفى «الجامع الكبير» ، وعندما منعته الحكومة الفرنسية ١٣٣٢ هـ ١٩١٤ م من التدريس فى «الجامع الكبير» ، تحول إلى التدريس فى «الجامع الأخضر» ، وكان التدخل الفرنسى هذا بناء على طلب المفتى الموالى للفرنسيين . وكانت دروسه فى «مسجد سيدى قموش» تبدأ بعد صلاة الفجر .. ثم يقضى النهار فى تعليم أطفال المدينة القرآن والعربية والدين .. وفى المساء تبدأ دروسه للكبار والكهول فى «الجامع الكبير» أو «الجامع الأخضر» .. وكثيراً ما كان يسافر بعد الفراغ من

دروسه الليلية ـ فى برنامج أسبوعى شبه منتظم ـ لدروس يلقيها فى «الجزائر العاصمة» و «وهران» و «تلمسان» .

* من سنة ١٣٣١ هـ ١٩١٣ م حتى انتهاء الحرب العالمية الأولى سنة ١٣٣٦ هـ ١٩١٨ م كانت قد تكونت من حوله مجموعة من التلامذة والمريدين والأنصار بلغت الألف عدداً ؟ ! .. كل ذلك بواسطة التعليم واللقاء المباشر ، فلقد كان الرجل يتحدث عن نفسه بأنه لا يؤلف الكتب وإنما يريد صنع الرجال ؟! .

* كان اعتماد فرنسا الأساسى على رجال الطرق الصوفية ـ (الطرقية) ـ ورجال الدين الرسميين .. ولقد بدأ ابن باديس حملته العلنية ضد الطرق الصوفية سنة ١٣٤٣ هـ ١٩٢٥ م ، وبسببها تعرض للاغتيال فى سنة ١٣٤٥ هـ ١٩٢٧ م وهو عائد إلى بيته فى منتصف الليل بعد فراغه من إلقاء درسه فى تفسير القرآن ، ولكن المحاولة فشلت ، وأُلقى القبض على الجانى بواسطة أعوان ابن باديس . ولكنه عفا عنه ! .

* كان يقول الشعر ويضمنه أفكاره السياسية ، وشاعريته متوسطة الجودة إذا قيست بمقاييس العربية بالجزائر فى ذلك التاريخ .

* منذ سنة ١٣٤٣ هـ ١٩٢٥ م بدأت مشاركته فى العمل الصحفى ، فشارك فى تأسيس جريدة (النجاح) ثم تركها ... وفى سنة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٦ م أصدر جريدة (المنتقد) وتولى رئاسة تحريرها ، ولقد ألغتها الإدارة الفرنسية بعد أن أصدر منها ثمانية عشر عدداً فقط ؟ ! .. وبعد إلغائها أصدر (الشهاب) فى لهجة أخف من لهجة (المنتقد) مع اهتمام أكثر بالجوانب الدينية ، والتزام بخطه الفكرى الذى لا يحيد عنه .. وكانت (الشهاب) فى البدء أسبوعية ، ثم صارت تصدر شهرية ، واستمر يصدرها حتى وفاته سنة ١٣٥٩ هـ ١٩٤٠ م . كما أصدر صحفاً أخرى لم تعمر طويلاً ، بسبب اضطهاد الفرنسيين لها ، مثل (الشريعة) و (السنة المحمدية) و (الصراط) .

* كان ابن باديس سلفياً ، يرى فى الإسلام ، كما يتمثل فى منابعه النقية الأولى طوق النجاة للجزائر من الشعوذة والخرافة التى صارت عقيدة الطرق الصوفية ورجال الدين الرسميين ، الذين أصبحوا خدماً للاستعمار الفرنسى ... وهو يعد الامتداد الجزائرى لمدرسة جمال الدين الأفغانى وعبد الرحمن الكواكبى ومحمد عبده مجتمعين ، ولقد أكمل للقرآن تفسيراً نهج فيه نهج الشيخ محمد عبده فى التفسير ، وأسماه (مجالس التذكير) ..

* جمع الإخوة الجزائريون كتاباته ، وطبعت أخيراً فى مجلدات أربعة طبعتها دار الحياة فى بيروت .. [1]

* * *

« القرن الحالك الظلام » :

إذا قيل للناس : إن ابن باديس قد استحق وصف العبقرية والنضال والثورية ، وبلغ فى هذا السبيل مراتب الفدائيين الذين خاضوا معاركهم بعزيمة الشهداء .. إذا قيل ذلك للناس ، ثم قدمت إليهم أعماله كمجرد مفكر إسلامى سلفى المنهج ، يدعو إلى العروبة والقومية ويدافع عن الإسلام .. فأغلب الظن أن الناس لن يقتنعوا باستحقاق ابن باديس لكل هذه الصفات .. ذلك لأن الموقف السلفى ، والدعوة إلى العروبة ، والدفاع عن الإسلام ، قد شارك ابن باديس فى الدعوة إليها ـ بل وفاقه فيها ـ أناس كثيرون فى مختلف أقطار العالم العربى دون أن يتحلوا بكل هذه الأوصاف .

لكن الأمر الذى يجعل من استحقاق ابن باديس لكل هذه الصفات ، ولما هو أكثر منها حقاً وأمراً طبيعياً ، هو النظر إلى الرجل وإلى أعماله ومواقفه وأفكاره هذه فى ضوء الظروف والملابسات التى عاش فيها هو وشعبه الجزائرى ، وكذلك إبصار الأهداف التى أثمرتها هذه الأعمال التى ربما بدت بسيطة وعادية فى غير المجتمع الذى عمل فيه إبن باديس ، والتى كانت ضرباً من العبقرية والإعجاز فى المجتمع الجزائرى تحت احتلال الفرنسيين ...

إبادة واستيطان :

ذلك ان الاحتلال الفرنسى الذى بدأ للجزائر بوصول الحملة المسلحة إلى ميناء سيدى فرج فى ٢٢ ذى الحجة سنة ١٢٤٥ هـ ١٤ يونيو سنة ١٨٣٠ م ، لم يكن مجرد عمل استعمارى من النوع الذى شاع فى كثير من أنحاء آسيا وإفريقيا بواسطة الإمبرياليين الأوروبيين ، بحثاً عن

---

(١) انظر فى ذلك كله : مجلة (الشهاب) و د . محمود قاسم : الإمام عبد الحميد بن باديس ، الزعيم الروحى لحرب التحرير الجزائرية ، طبعة دار المعارف بمصر ، و د . زاهر رياض : استعمار افريقية ، طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ ، محمد عمارة : الأمة العربية وقضية التوحيد ط . القاهرة ١٩٦٦ .

مصادر الثروة ، وموادها الخام ، والأيدى العاملة الرخيصة ، والأسواق التجارية المفتوحة .. وإنما كان عملاً آخر تتلخص أهدافه فى كلمتين : **الإبادة لسكان البلاد الأصليين .. وتوطين الأوروبيين فى الجزائر** ، لتكون الامتداد اللاتينى عبر البحر المتوسط ، والتجسيد الإمبريالى المعاصر للحلم الصليبى الإقطاعى فى العصر الوسيط ..

وهذا التخطيط الفرنسى لم يكن سراً يخفيه هؤلاء الفاتحون ، فلقد عبَّر عنه صراحة المفكر الصهيونى «ماكس نوردو» (١٨٤٩ - ١٩٢٣) بقوله : «**إن شمال أفريقيا سيكون مهجراً ومستوطناً للشعوب الأوروبية ، وأما سكانه الأصليون فسيدفعون نحو الجنوب ، إلى الصحراء الكبرى ، إلى أن يفنوا هناك**»[1] .. كما عبر عنه المفكر الاستعمارى الفرنسى «سايسيمون دى» عندما كتب عن الجزائر فى بدء احتلالها سنة ١٨٣٠ م يقول : **إن هذه المملكة الجزائرية ستصبح بلداً جديداً يتدفق إليه الفائض من السكان ومن نشاط أبناء فرنسا**» .[2]

ولم يكن طريق الفرنسيين نحو تحقيق أهدافهم هذه سهلاً ولا خالياً من العقبات الكبار ، فعملية الاحتلال العسكرى ذاتها قد استغرقت منهم سبعة عشر عاماً كاملة من الحرب والقتال .. حقيقة هم احتلوا عاصمة البلاد فى ٤ يوليو سنة ١٨٣٠ م ، وتحقق لهم تقهقر الجيش التركى العثمانى واستسلامه قبل الخامس من نوفمبر فى نفس العام .. ولكن سنوات خمسة تمر عليهم دون أن يتجاوز احتلالهم مدناً ثلاثة تتفرق على ساحل البلاد فى الشمال ، فيضطرون فى ١٦ شوال سنة ١٢٤٩ هـ ٢٦ فبراير سنة ١٨٣٤ م إلى التعامل مع أمير البلاد عبد القادر الجزائرى ، (١٢٢٢ - ١٣٠٠ هـ ١٨٠٧ - ١٨٨٣ م).والاعتراف بسلطان حكمه على داخل البلاد كلها .. ولكن القتال يتجدد فى العام التالى ويستمر حتى سنة ١٢٥٣ هـ ١٨٣٧ م ليتوقف ثانية حتى يتجدد مرة أخرى فى سنة ١٢٥٦ هـ ١٨٤٠ م ليستمر فى صورة بشاعتها منقطعة النظير ، لما فيها من الإبادة الجماعية للعنصر الوطنى بإحراق القرى وتدمير معالم البلاد وآثار الإنسان فيها ، حتى تم لهم الأمر بتسليم الأمير عبد القادر فى ذى القعدة سنة ١٢٦٣ هـ نوفمبر سنة ١٨٤٧ م .

وعندما تحققت للفرنسيين هذه الخطوة الأولى ، وارتفع علمهم على الوطن الجزائرى - بل حتى قبل تمام هذه الخطوة - بدأت خطتهم توضع فى الممارسة والتطبيق .. وبلوغاً إلى تحقيق هذه الخطة وتلك الأهداف ساروا فى طرق ثلاث ، متوازية ، ومتشابكة ، تكمل كل منها

---

(١) الأمة العربية وقضية التوحيد ص ٩٤ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

الأخرى ، وتفضى جميعاً إلى تحقيق الإبادة للعنصر الوطنى وتوطين الأوروبيين فى هذه البلاد .. وهذه الطرق هى :

أولا : التقسيم الإدارى الجديد .. الذى يتيح لهم إحكام القبضة مباشرة على مقدرات البلاد .. فقسموها إلى ولايات (عمالات) ثلاث ، على رأس كل ولاية منها موظف فرنسى يتبع وزير الداخلية الفرنسية فى باريس ، وذلك تعبيراً عن التبعية المباشرة والاندماج التام فى فرنسا ، «الوطن الأم» ، وباعتبارها أرضاً فرنسية ، بشكل كامل ، من الناحية القانونية ، وليست مجرد مستعمرة ، ولذلك كانت هذه التبعية لوزارة الداخلية لا لوزارة المستعمرات ! . ولقد طبق الفرنسيون هذا النظام الإدارى فى سنة ١٢٨٧ هـ ١٨٧٠ م بعد فترة من الحكم العسكرى الذى مارسه الجيش الغازى ، واستمر هذا الحكم العسكرى لمنطقة الجنوب الجزائرى (جنوب جبال أطلس) .. ويبدو أن رفع القبضة العسكرية عن الولايات الشمالية الثلاث إنما كان لمصلحة المستوطنين الأوروبيين الذين كانت قد ظهرت بوادر سيطرتهم على شمال البلاد فى سنة ١٨٧٠ م بينما استبقيت قبضة هذا الحكم العسكرى على الجنوب الذى قرر الاستعماريون سلفاً أن يدفعوا إليه العنصر الوطنى ، والسكان الأصليين «حتى يفنوا هنالك» ؟ ! .

وثانياً : عمليات النهب الاقتصادى التى بدأت حتى قبل أن تستقر للغزاة أمور الغزو والاحتلال ... والناظر إلى بشاعة الوقائع والإجراءات التى صنعها الفرنسيون على هذا الطريق تتجسد أمامه فى جلاء ووضوح تلك الحقيقة التى قلنا إنها كانت الهدف ، وهى الإبادة الكاملة لهؤلاء السكان الأصليين .

« فعندما أسلم القائد الفرنسى الغازى «بومون» زمام القيادة إلى خلفه الجنرال «كلوزن» بدأ هذا الجنرال تنفيذ خطة إحلال الأوروبيين محل الجزائرين فى حيازة مصادر الثروة فى البلاد ، وبالذات أرضها الزراعية الخصبة .. فأقام خطاً ملاحياً بين ميناء مرسيليا وبين الجزائر يعمل بنشاط فى نقل العناصر الفقيرة والمعدمة والمغامرة من أبناء فرنسا وأسبانيا وإيطاليا ومالطة لتوطينها فى البلاد .. وأرسلوا من يجمع ويتسوق مثل هذه العناصر من «حوض الراين» .. وجلبوا من خريجى إصلاحيات الأحداث الفرنسية خمسة وأربعين ألفاً . وأعطيت لكل هؤلاء الوافدين كافة الإمكانيات التى تتيح لهم انتزاع مقدرات البلاد الاقتصادية من أهاليها .. أعطيت لهم الأرض ، وأدوات الزراعة ، وأقيمت لمساعدتهم الشركات الزراعية المساهمة ،

ومن أجل ذلك بدأ الفرنسيون فى مصادرة الأرض الجزائرية لحساب هؤلاء المستوطنين وكانت أولى إجراءات المصادرة خاصة بممتلكات الحاكم الجزائرى السابق ـ «الداى» ـ وممتلكات الأتراك العثمانيين هناك ..

* وفى سنة ١٢٥٦ هـ ١٨٤٠ م أصدر الجنرال «بوجو» أول قرار ينتزع «لحساب الفرنسيين» ملكية الأرض من السكان العرب الذين حملوا السلاح بشكل أو بآخر ضد جيش الاحتلال .

* وفى سنة ١٢٦٢ هـ ١٨٤٦ م أصدروا قراراً جديداً بمصادرة جميع الأراضى الخالية لحساب الفرنسيين ، وكذلك مصادرة الأراضى المأهولة بسكانها والتى يزرعها أصحابها إن هم عجزوا عن تقديم مستندات رسمية تثبت ملكيتهم لها فى تاريخ سابق على محرم سنة ١٢٤٦ هـ يوليو سنة ١٨٣٠ م ؟ ! .. وفى مجتمع كالمجتمع الجزائرى ، وفى ذلك التاريخ ، فإن هذا الشرط يعنى وضع أغلب الأراضى الجزائرية تحت السلطة مباشرة ، وفى إطار الملكية الخالصة لسلطات الاحتلال .. ولقد كانت هذه المصادرة نتاجاً طبيعياً لتزايد عدد المستوطنين الأوروبيين الذين بلغ مجموعهم فى تلك السنة أكثر من سبع وسبعين ألفاً منهم ٤٧,٤٧٤ فرنسياً و ٢١,٥٢٨ أسبانياً و ٨,٠٠٠ من إيطاليا وألمانيا ومالطة ؟ !

وفى العام الأول لاستقرار السلطة لفرنسا فى البلاد (سنة ١٢٦٤ هـ ١٨٤٨ م) جلب الفرنسيون ١٢,٠٠٠ مستوطنا فرنسيا يعملون جميعاً فى الزراعة ، وأعطيت لهم كل إمكانيات الاستيطان والاستغلال لأرض البلاد .

* وفى سنة ١٢٦٧ هـ ١٨٥١ م أصدر الفرنسيون قراراً يضم إلى ملكية الدولة ـ (الفرنسية طبعاً) ـ أراضى الغابات والأحراش وما فيها من إمكانيات اقتصادية .. وفى نفس العام بلغت ممتلكات الفرنسيين من أرض الجزائر ١١,٧٠٠,٠٠٠ هكتار موزعة ما بين المستوطنين ، والبلديات وجهاز الدولة مباشرة ... وهى بالطبع أكثر الأراضى خصوبة فى البلاد ..

* وفى سنة ١٢٧٦ هـ ١٨٧٩ م ، عندما فشلت إحدى الثورات الجزائرية ، وهى التى قادها «محمد المقرانى» ، انتهز المستعمرون الفرصة ففرضوا على من شارك فى هذه الثورة ونجا من الإعدام ، غرامة قدرها ٢٦,٠٠٠,٠٠٠ من الفرنكات ؟ ! ومن لم يستطع الدفع صودرت أرضه ؟! وبالطبع صودرت أرض الذين نفذ فيهم حكم الإعدام ؟ ! .. حتى لقد وصل الأمر إلى أن أصبح متوسط ما يمتلكه المستوطن الأوروبى من الأرض ١٠٨ هكتارات (أى ٢٦٦ فداناً) من أخصب الأراضى الزراعية بينما متوسط ما يمتلكه المواطن الجزائرى من الأرض ـ

وأغلبها مراعى - ١٤٪ هتكاراً (أى $\frac{1}{5}$ فدان) ؟ !! ..[1]

وثالثاً : تجريد الوطن الجزائرى والمواطن الجزائرى من كل الخصائص والقسمات المميزة له عن المستوطنين ، تلك التى تجعل له ذاتية قومية مستقلة ، وتشده إلى الماضى العربى والتراث الإسلامى ، وتضعه فى الإطار القومى للعروبة ، مهما كانت قدسية هذه القسمات وجلال هذه الخصائص ، بل لقد كانت الحملات تشتد ، والعداء يزداد ، والسحق لا يعرف الحدود كلما زادت الحرمة والقدسية لهذه الخصائص والقسمات ؟ ! ..

والفرنسيون - وصولاً إلى هدفهم هذا - شنوا منذ اليوم الأول لاحتلالهم البلاد حرباً لا يكاد يوجد لها مثيل فى التاريخ ضد اللغة العربية ، كلغة للجزائريين .. ولقد كانوا واضحين وحاسمين فى هذه الحرب ، فقالوا منذ ذلك التاريخ ، فى أحد التقارير الرسمية : «إن «إيالة» الجزائر لن تصبح حقيقة مملكة فرنسية إلا عندما تصبح لغتنا (الفرنسية) هناك **لغة قومية** ، والعمل الجبار الذى يتحتم علينا إنجازه هو السعى وراء نشر اللغة الفرنسية بين الأهالى بالتدريج **إلى أن تقوم مقام اللغة العربية** الفصحى الدارجة بينهم الآن» ... وفى تقرير آخر كتبوه بعد عام من استقرار الوضع لهم سنة ١٢٦٥ هـ ١٨٤٩ م عبروا عن جانب من تطبيقهم لمخططهم هذا ، وعن آمالهم فى الوصول إلى ما يبتغون ، فقالوا : «.. يجب ألا ننسى أن لغتنا هى اللغة الحاكمة ، فإن قضاءنا المدنى الجزائى والعقابى يصدر أحكامه على العرب الذين يقفون فى ساحته بهذه اللغة.. وبهذه اللغة يجب أن تصدر، بأعظم مايمكن من السرعة، جميع البلاغات الرسمية ، وبها يجب أن تكتب جميع العقود ، **وليس لنا أن نتنازل عن حقوق لغتنا ؟ ! إن أهم الأمور التى يجب أن نعنى بها قبل كل شىء هو السعى وراء جعل اللغة الفرنسية دارجة وعامة بين الجزائريين ، وبين الذين عقدنا العزم على استمالتهم إلينا ، وتمثيلهم بنا ، وإدماجهم فينا ، وجعلهم فرنسيين»**.[2]

ولذلك بادر الفرنسيون منذ اليوم الأول لاحتلالهم إلى إلغاء المدارس الجزائرية التى تعلم أبناء الشعب بلغته القومية ، فأغلقوا نحواً من ألف مدرسة ما بين ابتدائية وثانوية وعالية ، كان بالعاصمة وحدها منها مائة مدرسة ابتدائية ، وعدد من المدارس الثانوية ، وذلك إلى جانب مائة واثنين وثلاثين مسجداً تقام فيها حلقات التعليم والتدريس أبطل منها هذا النظام وشمله

---

(١) استعمار إفريقية ص ١٧٥ ، ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٢) الأمة العربية وقضية التوحيد ص ٩٦ ، ٩٧ .

الإلغاء والتحريم وأحل الفرنسيون محل مؤسسات التعليم القومى هذه مدارسهم الفرنسية التى حرموا فيها دراسة العربية فضلاً عن التدريس بها ، وسجلت إحصاءات سنة ١٢٩٧ هـ ١٨٨٠ م أن عاصمة البلاد ليس بها سوى ثلاث عشرة مدرسة تدرس المناهج الفرنسية بلغة الفرنسيين .. ولذلك لم يكن غريباً أن تسجل الإحصاءات بعد قرن وربع القرن من الاحتلال (سنة ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م) أن نسبة الأمية بين الجزائريين هى ٩١٪ وأن الذين يقرؤون العربية من بين مثقفى الجزائر هم ٢٠٠,٠٠٠ مواطن من بين شعب كل تعداده يومئذ عشرة ملايين ؟ ! .. [١]

بل إن هؤلاء الذين قرأوا بلغتهم القومية إنما صنعوا ذلك من خلال المعركة التى تحدى فيها الشعب مخطط أعدائه ، عندما فتح المدارس الأهلية ، أو أرسل أبناءه إلى الخارج ، وخاصة مصر والأزهر ، وبالذات عندما انتشرت المدارس العربية التى افتتحتها جمعية العلماء التى أسسها ابن باديس ، والتى بلغت فى سنة ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م ١٧٠ مدرسة تكلفت ٢٠,٠٠٠,٠٠٠ من الفرنكات وبلغ عدد تلاميذها ٥٠,٠٠٠ من أبناء الجزائريين. [٢]

ذلك أن الموقف الفرنسى المعادى للعروبة ولغتها كان شديد الحسم كما قدمنا ، وكان أيضاً دائماً ومستمراً ، لم تهذب منه السنوات ولا التطورات ولا تعدد الحكومات التى تعاقبت على الحكم فى باريس ، حتى لقد شهدنا وزير الداخلية الفرنسية «شوطان» ، يصدر فى ٦ محرم سنة ١٣٥٧ هـ ٨ مارس سنة ١٩٣٨ م قراراً بمنع تدريس اللغة العربية بالمدارس الجزائرية واعتبارها لغة أجنبية [٣] .. كما سلكوا إلى هدفهم هذا سبيل التفرقة بين عنصرى الشعب الجزائرى العرب والبربر ، فأرادوا أن يحدثوا حركة التفاف حول رابطة الإسلام التى تجمع العنصرين وتوحدهما وذلك عن طريق إقامة ذاتية مستقلة للبربر حددوا نطاقها فى : «الظهير (المرسوم) البربرى» الذى أصدروه بعد انتصارهم على ثورة الأمير عبد الكريم الخطابى سنة ١٣٤٨ هـ ١٩٣٠ م .. [٤]

ولقد كانت عروبة الجزائر ـ ككل أجزاء العالم العربى ـ شديدة الارتباط ، إلى حد التلاحم ، مع الإسلام كحضارة وعقيدة ودين . وذلك لصلة العربية بالقرآن ، ولأن القرآن

---

(١) المرجع السابق ص ٩٧ ، ٩٨ . والإمام ابن باديس ص ٧ .

(٢) استعمار إفريقية ص ٣٧١ .

(٣) الإمام ابن باديس ص ٩ .

(٤) المرجع السابق ص ١١ .

قد كان ولا يزال سبيلاً لتعريب اللسان وإبراز مكانة العرب فى الحفاظ على هذا الدين ، وللروابط التى يمثلها هذا الدين ، والتى تجمع بين الجزائر وسائر أقطار العالم العربى ، ولذلك كان الإسلام هو الآخر ، ولهذه الأسباب ، أحد الأهداف التى شن عليها الفرنسيون حرباً تشين الهمج والمتوحشين من البشر ، فضلاً عن المتمدنين الذين يعيشون فى العصر الحديث ؟ !

فعندما بدأ الفرنسيون فى سنة ١٣٤٨ هـ ١٩٣٠ م يحتفلون على نطاق واسع بمرور قرن على بدء احتلالهم للجزائر كانت بعثات التبشير التى كرسوا لها الأموال ـ أموال الجزائر ـ كى تحوّل أبناء البلاد عن دينهم ، فى مقدمة الدوائر التى تعمل على قدم وساق فى هذا السبيل ، وكانت لا تزال تخطط لمحو الإسلام من الجزائر وتعلن إصرارها على بلوغ هذا الهدف ، والكاردينال «لا فيجرى» يصرِّح فى غمرة هذه الاحتفالات بقوله : «إن عهد الهلال فى الجزائر قد غبر ، وإن عهد الصليب قد بدأ ، وإنه سيستمر إلى الأبد ... وإن علينا أن نجعل أرض الجزائر مهداً لدولة مسيحية مضاءة أرجاؤها بنور مدنية منبع وحيها الإنجيل ؟ ! » .[(١)]

ولم يكن هذا الموقف الفرنسى الذى عبر عنه الكردينال «لافيجرى» يعكس غيرة فرنسا على الدين المسيحى ، ولا إخلاص نظامها الاستعمارى لتعاليمه ـ وهى تعاليم تتناقض حتماً مع صنيع الفرنسيين هذا ـ وإنما كان هذا الموقف ، وحركة التبشير المسيحية الفرنسية فى الجزائر بأكملها عبارة عن إحدى الكتائب وأحد الأجهزة التى تعمل من خلالها الإمبريالية الفرنسية لإحكام القبضة على البلاد ، تلك القبضة التى كان الإسلام يقلل من قدرتها على الإمساك بما تريد أن تمسك به من الخيوط .. ولقد فطن المثقفون الجزائريون إلى «أن موقف البورجوازية الفرنسية هذا هو مدعاة للعجب ، فإن هذه البورجوازية نفذت أحكام الإعدام فى القسس ، وأحرقت الكنائس ، وحاولت محو الدين المسيحى فى فرنسا المسيحية .. أما فى الجزائر فقد اتخذت مسلكاً مخالفاً ، فحولت المساجد إلى كنائس ، ومجدت المسيحية ، واستخدمت أموال المسلمين لتنصرهم ! وهكذا أحيت الروح الصليبية عندما رفعت علم المسيحية ضد الإسلام ، فى الوقت الذى ظلت تسخر فيه من المسيحية والإسلام فى آن واحد ؟ ! .» .[(٢)]

والأمر الذى يؤكد أن أهداف الفرنسيين من خلف هذا الموقف إنما كانت سياسية أكثر منها دينية وروحية ، وأن عداءهم للإسلام فى الجزائر إنما كان عداء للجانب الثورى والطابع القومى العربى لهذا الدين ، ولتلك الروابط والوشائج التى يشد بها الجزائر والجزائريين إلى العرب

---

(١) المرجع السابق ص٢٢ ، ١١ .

(٢) المرجع السابق ص١٠ .

والعروبة بعيداً عن «الفرنسة» والاندماج فى الفرنسيين ... الأمر الذى يؤكد أن هذه الأهداف «غير الدينية» هى التى كانت قائمة خلف هذه «الحملة الدينية» ، الأمر الذى يؤكد ذلك أن الفرنسيين قد احتضنوا رجال الدين المسلمين الرسميين فى الجزائر ، ودافعوا عنهم ضد هجوم ابن باديس وجماعة العلماء ، كما سيأتى الحديث عن ذلك ، واحتضنوا كذلك رجال الطرق الصوفية الذين تحول الإسلام لديهم إلى طقوس للشعوذة ، فلم يعد نمطاً من أنماط الفكر الثورى ولا سلوكاً نضالياً يمارسه المسلم فى الحياة ... ويكفى أن نقرأ كلمات المسيو «برك» أحد كبار الموظفين الفرنسيين فى الولاية العامة بالجزائر التى يتحدث فيها عن المعايير التى كانت تحدِّد للفرنسيين اختيار رجال الدين الإسلامى لمناصبهم الرسمية ، لنعلم المهانة والأهداف التى استهدفها هؤلاء المستعمرون .. يقول المسيو «برك» : «لقد وصل بنا امتهان واحتقار الدين الإسلامى إلى درجة أننا أصبحنا لا نسمح بتسمية (تعيين) المفتى أو الإمام إلا من بين الذين اجتازوا سائر درجات التجسس ، ولا يمكن لموظف دينى أن ينال أى رقى إلا إذا أظهر للإدارة الفرنسية إخلاصاً منقطع النظير» .[1]

كما أن النجاحات التى أحرزها الفرنسيون فى معركتهم هذه ضد الإسلام فى بلاد الشمال الإفريقى كانوا يتحدثون عنها باعتبارها خطوات تتم لهم على درب تحويل هذه البلاد عن عروبتها والاتجاه بها إلى الاندماج فى فرنسا والفرنسيين ، فوزير خارجيتهم فى مطلع هذا القرن الكاتب الشهير «جبرييل هانوتو» يكتب عن نجاح مسعاهم هذا فى تونس فيقول : إنه «يوجد الآن بلد من بلاد الإسلام قد ارتخى ، بل انفصم الحبل بينه وبين البلاد الإسلامية الأخرى الشديدة الاتصال بعضها ببعض ، **إذا توجد أرض تنفلت شيئاً فشيئاً** من مكة ومن الماضى الآسيوى ، أرض نشأت فيها نشأة جديدة ، **إنْبَتَّتْ فى قضائها وإدارتها وأخلاقها**[2] ..» .. فهى إذاً «مكة» و «الماضى الآسيوى» ومكونات هذه البلاد وقسماتها التى تميزها فى «القضاء» و «الإدارة» و «الأخلاق» هى التى يوجه إليها الفرنسيون نيران حملتهم باسم المسيحية وضد الإسلام ..

* * *

والذى حدث أن الفرنسيين قد بلغوا بهزيمة الشعب الجزائرى فى هذا الميدان حداً أدخل اليأس على قلوب الكثيرين .. حتى خيل للأغلبية الساحقة من المثقفين الجزائريين طوال قرن من

---

(١) الأمة العربية وقضية التوحيد ص ٩٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٥ .

بدء الاحتلال أن التفكير فى شىء آخر غير الاندماج فى فرنسا والفرنسيين هو ضرب من الأحلام الخيالية .. وأن السعى فى أى طريق آخر هو ضرب من الجنون ..

كان هذا هو التيار السائد فى صفوف المثقفين الجزائريين .. أما عند عامة الشعب فلقد حدث شىء آخر ، فبفعل الصدمة ، وشدة الهجوم الفرنسى على مقومات الشعب وتقاليده وعاداته ومعتقداته تنبهت فى الشعب عوامل المقاومة ، ولكنه وجد أن لا سبيل إليها إيجابياً ، فاتخذ موقف المقاومة السلبية ، واعتصم «بالأمية» ضد التعليم الفرنسى ؟ ! واتخذ من لغة المشافهة والحديث بديلاً يستعيض به عن لغته المكتوبة المحرمة عليه ؟ ! وأقام لنفسه بناء ثقافياً وفنياً وأدبياً أداته لغة الحديث ؟ ! ! .. ومن الكلمات الجيدة التعبير عن هذه الحالة التى وصل إليها الشعب الجزائرى قول أحد أبنائه : «إن هذا الشعب عندما هزم ، وتمزق ، ونهبت ثروته ، وعندما واجه الضياع ، وأصبح ظهره إلى الحائط ، لجأ قبل كل شىء إلى قلعته المنيعة ، إلى إيمانه وتقاليده المعنوية ، ولغته المنطوقة ، لجأ إليها حتى يتمكن يوماً ، فى ميدان آخر ، وبوسائل جديدة ، وفى ظروف أكثر ملاءمة ، من القيام بهجوم مضاد» ، فكان الاعتماد التام على «لغة الحديث ، التى تستخدم حسب التقليد المتبع للقصص والأشعار والأغانى . وخلال سنوات طويلة كان لدينا تيار ثقافى قائم على الأدب الشفوى ، كان العمود الفقرى لمقاومة الجهود المبذولة للقضاء على الشخصية الجزائرية ، وكان النبتة المتينة الناشئة فى تربتها ، والتى تنتظر التطعيم الملائم حتى تعطى أفضل الثمار» ولم يكن هناك منفذ يتعدى منه هذا الشعب نطاق لغة الحديث والمشافهة إلى نطاق اللغة القومية المكتوبة سوى أكثر أشكال التعليم بدائية ، وهو «الكتاب» .. فسلك الشعب هذا الطريق «فمدارس تحفيظ القرآن كانت تعطينا شيئاً أكبر بكثير من مجرد تعريفنا بالمبادئ الأولى للغة ، فهى رغم إطارها الجامد كانت عاملاً من عوامل الوحدة التى تربط البلاد من أقصاها إلى أقصاها ، وكانت طوقاً من أطواق النجاة التى تعلقت بها الأمة التى تتقاذفها الأمواج» .[1]

ونحن نستطيع أن نقول : إن هذه الهزيمة وذلك التمزق وتلك الحال قد استمرت سائدة فى الجزائر حتى بدأ ابن باديس فى تنفيذ مخططه الذى استهدف إعادة إيمان الجزائر بذاتيتها العربية المستقلة ، عن طريق إحياء قسمات العروبة وبعث مجد الإسلام فى نفوس شعبها .. وأن نقول كذلك : إن هذا الشعب قد استمر معتصماً بلغة المشافهة والحديث حتى دخل أبناؤه مدارس

---

(١) المرجع السابق ص ١٠١ ـ ١٠٣ والكلمات للكاتب الجزائرى بشير الحاج على فى دراسته عن «الثقافة الوطنية وثورة الجزائر» ..

(جمعية العلماء) التى أسسها ابن باديس.. وأن نقول أيضاً : إن هذا الشعب قد ظل فى موقف الدفاع ضد الهجوم الذى بدأه الأعداء فى سنة ١٢٤٦ هـ ١٨٣٠ م ، ولم يتحول إلى موقف المقاومة الإيجابية المدعومة بالتخطيط والتنفيذ إلا عندما قاده ابن باديس ، وبالذات بعد تكوين (جمعية العلماء) فى سنة ١٣٥٠ هـ ١٩٣١ م .

* * *

«هجوم على الجبهة العريضة» :

منذ أن عاد ابن باديس إلى الجزائر من رحلته الحجازية سنة ١٣٣١ هـ ١٩١٣ م وهو دائم السعى لتنفيذ مخطط رسمه مع بعض أعوانه لإعداد كتيبة من المثقفين والعلماء الجزائريين تتقدم لصد الهجوم الفرنسى على المقومات الذاتية للشعب الجزائرى .. وإذا كانت حملة فرنسا هذه قد استهدفت إلغاء الذاتية المستقلة لهذا الشعب حتى تصل لتحويل الجزائر إلى مقاطعة فرنسية ، فإن ابن باديس قد أراد وخطط وعمل لإحياء ذاتية هذا الشعب حتى يصل إلى إحياء وتأكيد الإيمان بالوطن الجزائرى المستقل تماماً عن فرنسا والفرنسيين .. ومن هنا كان هجومه على جبهة عريضة ، غطى نضاله عليها كل المواقع التى حارب الفرنسيون فيها الجزائريين منذ بدء الاحتلال ...

الانتصار للعروبة :

منذ بدأ ابن باديس نشاطه ـ وكما سبق أن أشرنا ـ كان تركيزه على التعليم للصغار والكبار ، يستهدف بعث الروح العربية والتعليم العربى حتى تتحصل للجزائر قسمة العروبة فتعيد الاتصال بماضيها العربى والارتباط بأمتها العربية الممتدة أرضها من الخليج إلى المحيط ، ولذلك ارتبطت لديه دائماً فكرة عروبة الجزائر باستقلال الوطن الجزائرى عن الفرنسيين .. وهو عندما أصدر مجلة (المنتقد) فى سنة ١٣٤٤ هـ ١٩٢٦ م جعل شعارها كلمة ذات مغزى يقول فيها : (**الحق فوق كل أحد ، والوطن قبل كل شىء**) .. وحتى قبل أن تتكون (جمعية العلماء) ، كتب ابن باديس فى سنة ١٣٤٨ هـ ١٩٣٠ يقول : «**إن الجزائر بلد عربى** .. ومن ذا الذى يفكر فى إنكار هذه الحقيقة ؟ ! **وهى أرض إسلامية أصيلة** ، وذلك حق أيضاً ، ومهما يكن

من إرادة الإمبريالية فى الماضى والحاضر ، ومهما يكن من قوة حرابها ، **فإن هذه الظاهرة التاريخية تظل صادقة تمام الصدق**. إن الاستعمار الفرنسى لم يدخر جهداً حتى يستعبد الجزائريين ، وحتى ينتزع من قلوبهم الإسلام والعروبة .. وقد حاول الاستعمار جهده طيلة قرن من الزمان لكى يصل إلى هذه الغاية ، ولم يكتف الاستعمار باستخدام القوة وتبريرها من الوجهة القانونية ، بل أراد أن يبرر مسلكه وأن يجعل ضم الجزائر إليه أمراً مشروعاً » .[1] ولقد كتب ابن باديس هذه الكلمات القوية الحاسمة فى الوقت الذى أعلن فيه بعض المستعمرين الفرنسيين فى الجزائر «أن عهد الهلال فى الجزائر قد غبر» ، وبدأوا فيه احتفالاتهم المجنونة والاستفزازية بمرور قرن على بدء احتلالهم للبلاد ، وهى الاحتفالات التى قرروا لها أن تستمر ستة أشهر . واستطاع ابن باديس وأنصاره أن يعكروا صفوها حتى تم إلغاؤها بعد شهرين فقط من بدئها ؟ ! .

وكان فرحات عباس ، يومئذ ، من أقوى الأصوات الجزائرية التى تنادى باندماج الجزائريين فى «فرنسا الأم» .. وعندما كتب مقالاً ينكر فيه وجود «وطن جزائرى» عنوانه : «لو أننى عثرت على الوطن الجزائرى ! » رد عليه ابن باديس رداً تاريخياً ، وقال : « .. **إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هى فرنسا ، ولا يمكن أن تكون فرنسا ، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت .. بل هى أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد : فى لغتها ، وفى أخلاقها وفى عنصرها وفى دينها ، ولا تريد أن تندمج .. ولها وطن محدود معين هو الوطن الجزائرى بحدوده الحالية المعروفة .. »** .[2]

ولقد أجاد ابن باديس الربط ما بين العروبة والإسلام ، لا بالنسبة للجزائر فقط ، بل كان يرى أن الإسلام ـ بالرغم من عالميته ـ قد جعل للعرب مكاناً ملحوظاً بين الأجناس ، حتى عهد إليهم رب هذا الدين بالقيام على إبلاغه وحراسة تعاليمه .. وهو فى هذا الموقف يذكرنا بالكواكبى وحديثه عن دور العرب وخصائصهم بالنسبة للنهضة الإسلامية فى كتابه (أم القرى)[3] .. فيقول ابن باديس : « .. من الطبيعة العربية الخالصة أنها لا تخضع للأجنبى فى شىء ، لا فى لغتها ولا فى شىء من مقوماتها ، ولذلك نرى القرآن يذكرها بالشرف .. إن

---

(١) الإمام ابن باديس ص ١٣ (نقلا عن كتاب فرحات عباس «الظلمة الاستعمارية» سنة ١٩٦٢ م) ..

(٢) الشهاب . عدد نوفمبر سنة ١٩٣٧ م .

(٣) انظر : الأعمال الكاملة لعبدالرحمن الكواكبى مع دراسة عن حياته وآثاره ص ٣٠٠ ـ ٣٠٦ دراسة وتقديم محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م .

عناية القرآن بإحياء الشرف فى نفوس العرب ضرورية لإعدادهم لما هيئوا له من سياسة البشر.. وبهذا نستعين على فهم السر والحكمة فى **اختيار الله للعرب للنهوض بهذه الرسالة الإسلامية العالمية ، واصطفائه إياهم لإنقاذ العالم مما كان فيه من شر وباطل .. إن الأمة العربية استطاعت أن تنهض بالعالم كله ، وأن تظهر دين الله على الدين كله** .. »[1] .

وهذا المزج العبقرى بين العروبة والإسلام ، كان يسميه ابن باديس أحياناً «**الوطنية الإسلامية**» ، وهى وطنية غير متعصبة ، لا تنكر الدوائر الأصغر منها ، ولا تتنكر للدائرة الإنسانية الأكبر ، إذ «**الوطنية الإسلامية العادلة هى التى تحافظ على الأسرة بجميع مكوناتها ، وعلى الأمة بجميع مقوماتها ، وتحترم الإنسانية فى جميع أجناسها وأديانها** ، فالإنسان من طفولته يحب بيته وأهل بيته .. وما البيت إلا الوطن الصغير.. فإذا تقدم اتسع أفق حبه وأخذت تتسع بقدر ذلك دائرة وطنه .. فإذا غذى بالعلم الصحيح شعر بالحب لمن يجد فيهم صورته الإنسانية ، وكانت الأرض كلها وطناً له ، وهذا هو وطنه الأكبر ، وهذا ترتيب طبيعى لا طفرة فيه ولا معدل عنه ، فلا يعرف ولا يحب الوطن الأكبر إلاَّ من عرف وأحب الوطن الكبير ، ولا يعرف ولا يحب الوطن الكبير إلا من عرف وأحب الوطن الصغير» .[2]

وهذه الكلمات البالغة درجة عظيمة من العمق والعبقرية جعلت ابن باديس يضع يده ، سياسياً ، فى يد كل التيارات السياسية التى ناصرت عروبة الجزائر واستقلالها ، بما فيها الحزب الشيوعى ، وفى ذات الوقت انتقد موقف الشيوعيين الذى يقلل من خطر وأهمية الرابطة القومية فيقول : إن هناك قسماً من الناس «زعموا أنهم لا يعرفون إلا الوطن الأكبر ، وأنكروا وطنيات الأمم ، وعدوها مفرقة بين البشر ، وعاكسوا الطبيعة جملة ، وما عرفته البشرية من آلاف السنين» .[3]

ولقد أدرك أعداء ابن باديس إدراكاً عميقاً خطورة ربطه هذا بين العروبة والإسلام ، وصلة ذلك ببعث الوطن الجزائرى ، فكتبوا يقولون : «هل يمكن لنا أن نقول : إن جمعية العلماء ملية (دينية) ؟ نعم .. وعجب أن يشك أحد فى ذلك . ولكن هذه الملية لا تظهر مباشرة ، فالعلماء يحملونها فى صدورهم ، ولا يتحدثون بها . على أن نشاطهم لا يبعدهم عنها

---

(١) الإمام ابن باديس ص ١٤١ (نقلا عن الشهاب جـ١ م١٥ سنة ١٩٣٩ م) ..

(٢) المرجع السابق ص١٣٣ ، ١٣٤ (نقلا عن الشهاب جـ٧ م١٣ سنة ١٩٣٧ م) .

(٣) المرجع السابق ص ١٣٤ (نقلا عن الشهاب جـ٧ م١٣ سنة ١٩٣٧) .

أبداً ، فكل من إصغائهم لدمشق والرياض والأزهر وجامع الزيتونه والقرويين ، وكل من دعوتهم ضد متأخرى شيوخ الطرق هو لفائدة القومية الجزائرية التى يخدمونها .. إن سياستهم الحاضرة تنحصر فى المرابطة بحصن الثقافة والدين ، وهكذا يتدخلون فى كل شىء ، ينتظرون أن يتقدم رجال آخرون لاستعمال السلاح الذى يصقلونه الآن بأيديهم ويعدونه . إن مجددى فكرة الوطن الجزائرى هم بالأحرى هؤلاء الذين أسسوا جمعية العلماء .. منذ سنة ١٩٣٠ م نرى فى الواقع أن هؤلاء الرجال ذوى الثقافة الرفيعة والعلم الواسع ـ وهم من أقوى الشخصيات الإسلامية فى المغرب المعاصر ـ قد ربطوا محاولتهم لتجديد الإسلام وللقضاء على الطرق الصوفية بمحاولة تجديد الوطن الجزائرى .. » .[١] .

العروبة والخلافة الإسلامية :

فى حياة ابن باديس دار الجدل فى مصر مرتين حول قضية «الخلافة الإسلامية» ، وبذلت محاولتان لتولى ملك مصر لهذا المنصب ، أولاهما كانت فى عهد الملك فؤاد ،[٢] والثانية فى عهد الملك فاروق ، وفى المرة الثانية كانت لابن باديس مكانة كبرى فى الجزائر ، ووسائل إعلامية تتيح له أن يشارك بالرأى فى هذا الموضوع الذى شغل المسلمين والعرب أجمعين ..

وفى الآراء التى أبداها ابن باديس حول هذا الموضوع يتكشف لنا الرجل عن عقل تقدمى مستنير .. فرغم مزجه الرائع ما بين عروبة الجزائر وإسلامها ، ورغم مكانته الدينية ، إلا أنه كان داعية من دعاة التمييز ما بين الدين والسلطة والحكومة ، رافضاً للخلط ـ إلى درجة الاتحاد ـ بين الدولة وبين الدين ..

« فهو يرى أن هذا المنصب ، بمعناه الإسلامى ، قد ذهب ودرس منذ عهد صدر الإسلام ، فيومئذ كانت «الخلافة هى المنصب الإسلامى الأعلى الذى يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوى العلم والخبرة والنظر ، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع ، وقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صَدْرَ الإسلام وزمناً بعده على فرقة واضطراب ، ثم قضت الضرورة بتعدده فى الشرق والغرب ، ثم

---

(١) المرجع السابق ص ٢٨ .

(٢) انظر دراستنا عن كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلى عبدالرازق . طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م .

انسلخ عن معناه الأصلى وبقى رمزاً ظاهرياً تقديسيا ليس من أوضاع الإسلام فى شىء..»[1] ولذلك فإن التماس السلطة والسلطان على المسلمين يجب أن يكون طريقه الكفاءة والحصول على رضى الأمة وتأييدها «**فلا حق لأحد فى ولاية أمر من أمور الأمة الإسلامية إلا بتولية الأمة، فالأمة هى صاحبة الحق والسلطة فى الولاية والعزل، فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها**[2]» ثم يمضى ابن باديس فى موقفه هذا إلى تبنى رأى المعتزلة فى تقديم الأكفاء فى السياسة على الأفضل فى الدين لمنصب الحكومة، تعبيراً عن إيمانهم بأن هذه المناصب سياسية وليست دينية بالدرجة الأولى، فيقول: إن «الذى يتولى أمراً من أمور الأمة هو أكفؤها فيه، لا خيرها فى سلوكه.. لذلك قُدم الأرجح فى الكفاءة لا فى الخيرية..»[3].

* وهو يؤمن إيماناً شديداً بالديمقراطية ووجوب سيادة القانون الصادر عن الأمة والنابع منها، ويقول: إنه «لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذى رضيته لنفسها وعرفت فيه فائدتها، وما الولاة إلا منفذون لإرادتها، فهى تطيع القانون لأنه قانونها، لا لأن سلطة أخرى لفرد أو جماعة فرضته عليها، كائناً من كان ذلك الفرد وكائنة من كانت تلك الجماعة، فتشعر أنها حرة فى تصرفها.. إذ هذه الحرية والسيادة حق طبيعى وشرعى لها ولكل فرد من أفرادها»[4] ولذلك فإنه يرى أن آفة الآفات هى الحكومة المستبدة، ويحكى قولة الإمام جعفر الصادق: «إن أعظم الفتنة أن يسلط الله على الناس السلطان الجائر»، ويقول تعليقاً عليه: «إن أعظم ما لحق الأمم الإسلامية من الشر والهلاك كله جاءها على يد السلاطين الجائرين منها ومن غيرها، وهذا ما يشهد به ماضيها وحاضرها، فما أصدق كلمة جعفر الصادق وما أعمق نظره فيها!!»[5].

* وابن باديس لا ينكر، بموقفه هذا من فكرة الخلافة الإسلامية، التضامن الإسلامى والرابطة الإسلامية، ولكنه يرى جامعة المسلمين ـ على ضوء واقع عصره ـ فى صورة رأى عام قوى واعٍ مستنير، تتبلور إرادته فى تنظيم ينهض بالتخطيط لتقدم المسلمين ورعاية هذا التقدم، فى إطار الحياة الدينية والأدبية، فهو يقول: إن المسلمين «إنما تكون لهم قوة إذا

---

(١) الشهاب جـ٢ م١٤ سنة ١٩٣٨م.

(٢) الإمام ابن باديس ص ٦٥.

(٣) المرجع السابق ص ٦٥.

(٤) المرجع السابق ص ٦٦.

(٥) المرجع السابق ص ٤٧.

كانت لهم جماعة منظمة تفكر وتدبر ، وتتشاور وتتآزر ، وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة ، متساندة فى العمل عن فكر وعزيمة .. »[1] فهو إذاً لم ينكر الروابط الإسلامية ، فهو من كبار الأئمة المسلمين المجاهدين فى عصره ، ولقد كانت « تهمة » الدعوة إلى « الجامعة الإسلامية » من بين « التهم » التى وجهها إليه خصومه من عملاء الفرنسيين .

« ولكن الرجل كان مناهضاً لتلك « اللعبة » التى كان يمارسها البعض فى مصر تحت شعار تولية ملك مصر خلافة المسلمين ، بدعوى أن الأتراك قد ألغوا هذا المنصب الإسلامى السامى فى عهد الكماليين . فهو أولاً ينكر أن المنصب الذى ألغاه الأتراك كان منصباً إسلامياً حقيقة ، فضلاً عن أن يكون خلافة للمسلمين ، فيقول : « .. فيوم ألغى الأتراك الخلافة ـ ولسنا نبرر كل أعمالهم ـ لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامى ، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم ، وأزالوا رمزاً بالياً فتن به المسلمون لغير جدوى ، وحاربتهم من أجله الدول الغربية المتعصبة للنصرانية والمتخوفة من شبح الإسلام » ، ثم يمضى ابن باديس ليكشف كيف أن ما يحدث فى مصر إنما هو لعبة استعمارية لاستغلال اسم « الخليفة » ويقول : إن الأمم المتمدنة لن تنخدع بهذه اللعبة حتى « ولو جاءتها من تحت الجبب والعمائم ؟ ! » لأنه ليس بعد الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ « شخص مقدس الذات والقول ندعى له العصمة .. ولكن لنا جماعة المسلمين وهم أهل العلم والخبرة الذين ينظرون فى مصالح المسلمين من الناحية الدينية والأدبية ويصدرون عن تشاور ما فيه خير أنفسها بعيدة كل البعد عن السياسة وتدخل الحكومات لا الحكومات الإسلامية ولا غيرها » .. وهو لذلك الذى يتبنى موقف الإمام محمد عبده فى مدنية السلطة ، وإنكار الحكومة الدينية[2] ، وتحديد إطار العمل لجماعة المسلمين .

ولقد كتب ابن باديس برأيه هذا إلى شيخ الأزهر ، وأنكر عليه دعوته لخلافة الملك فاروق .. ولما لم يأته رد من شيخ الأزهر استمر على موقفه مهاجماً الذين « يتحدثون فى مصر وفى الأزهر عن الخلافة كأنهم لا يرون المعاقل الانجليزية الضاربة فى ديارهم » ؟ وتنبأ بفشل هذه « اللعبة » قائلاً : « وسيرى صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر أن خيال الخلافة لن يتحقق وأن المسلمين سينتهون يوماً ما ـ إن شاء الله ـ إلى هذا الرأى »[3] . فكان موقفه هذا التحديد

---

(١) المرجع السابق ص ٥٥ .

(٢) انظر الفصل الخاص بهذه القضية فى الدراسة التى قدمنا بها للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ص ١٠١ ـ ١١٧ طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م .

(٣) الشهاب جـ ٢ م ١٤ سنة ١٩٣٨ م .

الدقيق لمضمون دعوته لإسلام الجزائر ، وعلاقة قسمة الإسلام بقسمة العروبة فى دعوته لإحياء ذاتية الجزائريين .

* * *

العروبة والتعليم :

ولقد كان بعث عروبة الجزائر هذه يستدعى تطوير بقايا التعليم العربى البدائى فى البلاد ، وتوسيع دائرته بإنشاء المدارس و «الكتاتيب» ، وإعادة الدور التعليمى للمسجد فى حياة الأمة الإسلامية إلى مساجد الوطن الجزائرى .. وهو ما صنعه ابن باديس «وجمعية العلماء» ، فالجمعية قد أنشأت مائة وسبعين مدرسة ، وذلك غير «الكتاتيب» التى انتشرت فى كل مكان والتى سارت على منهج متطور يقترب بها من المدارس الأولية ، حتى لقد أخذ الفرنسيون يحاربونها ويسحبون رخصها ويغلقون منها تلك التى تستخدم المناهج المتطورة والحديثة فى التعليم ! وكما يقول ابن باديس : لقد «صار من شروط إعطاء الرخصة للقليل الذى أُعطيت له أن يعلّم على الكيفية القديمة الخالية من كل تهذيب ، ذات «العصا» و «الفلقة» و «الحصير» ، وفى العصر الذى تتقدم فيه كل الأمم كل عام فى أساليب التعليم نرد نحن إلى الوراء ، فاسمع ، وتعجب يا عصر المدنية والنور ؟ ! » .[1]

ولكن ابن باديس لم تقعده قيود الفرنسيين هذه ، ولا مضايقاتهم له واستدعاؤهم له لسؤاله : «إن كانت معه رخصة للقيام بالتعليم ؟ ! » على حين أنهم يعلمون ممارسته لهذا العمل منذ سنوات وسنوات .. فمضى ومضت «جميعة العلماء» فى نشاطها التعليمى الذى لا يقتصر على تعليم العربية وحدها ، ولا يتنكر للغات الأخرى ، فنص قانون (جمعية التربية والتعليم» التى أقاموها «على تعليم العربية والفرنسية ، لأننا قوم نريد الحياة لأنفسنا كم نحبها لغيرنا ، ونكره أن ندخل الضرر على أى كان غيرنا ، كما لا نرضى أن يدخل علينا الضرر أى كان غيرنا . ونحترم لغتنا ومجدنا كما نحترم لغة ومجد غيرنا .. وللجمعية نيات أخرى تنوى أن تقوم بها فى المستقبل ، إن شاء الله ، تنوى أن تبعث البعثات العلمية إلى الخارج ، وتسعى جهدها فى تحقيق ما ينص عليه قانونها الأساسى من تأسيس المصانع والملاجئ والمحلات العامة[2] .. » .

ولقد نجح ابن باديس فى أن يجمع من حوله كل فئات وتيارات الشعب الجزائرى مطالبة

---

(١) الإمام ابن باديس ص ١٤٠ (نقلا عن الشهاب ، جـ٨ م ١٤ سنة ١٩٣٨ م) .

(٢) المرجع السابق ص ١٤٤ (نقلا عن البصائر فى ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٩ م) .

بالتعليم العربي للبلاد ، وفى الوقت الذى أصدر الفرنسيون فيه قانوناً يحرم التعليم العربي ، ويجعل العربية لغة أجنبية ، طالب القسم العربي لمجلس النيابات المالية بالجزائر فى نفس العام (سنة ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م) ومن خلفه الأحزاب الجزائرية جميعها بالتعليم العربي ، وكتبوا لفرنسا يقولون : «إن مسألة اللغة العربية والتعليم الدينى بالقطر الجزائرى ليست مسألة حزب خاص أو جمعية معينة .. بل هى مسألة الأمة جمعاء .. تختلف فى كل شىء وتتفق فيها[1] ؟ ! » .. فلقد كانت الجزائر تسير خلف ابن باديس سعياً لتغيير ذلك الوضع المهين الذى ساد يوم أن كان أبناؤها «يذهبون إلى المدارس الأجنبية التى لا تعطيهم غالباً من العلم إلا ذلك الفتات الذى يملأ أذهانهم بالسفاسف ، حتى إذا خرجوا منها خرجوا جاهلين دينهم ولغتهم وقوميتهم ، وقد ينكرونها[2] .. » .

والذين قرأوا جمال الدين الأفغانى ، وحديثه فى (العروة الوثقى) وفى غيرها عن دور اللغة القومية الواحدة (اللسان) فى جمع شتات الأمة التى أصابها الاستعمار بالتمزق وشن عليها حرب السحق والإبادة .. ثم قرأوا أيضاً ابن باديس يعلمون كيف كان فكر الأفغانى وفكر الزعيم الجزائرى على درب واحد وفى ميدان واحد صنعه اتحاد المشرب والمنهج واتفاق الظروف .. وابن باديس يجسد هذه الفكرة عن أهمية اللغة العربية ودورها المنتظر فى بعث الجزائر وربطها بماضيها العريق ، فيقول فى عمق غير مسبوق : «إننا نعتصم بالحق ونعتصم بالتواضع عندما نقول : إننا شعب خالد ككثير من الشعوب ، لكننا ننصف التاريخ إذا قلنا : إننا سبقناها فى ميادين الحياة ، سبقناها بهدايتنا ، وسبقنا هذه الأمم فى نشر الحق أيام كانت فى ظلمات الجهل ، ذلك ما كنا فيه وما سنعود إليه ، وإنما علينا أن نعرف تاريخنا ، ومن عرف تاريخه جدير بأن يتخذ لنفسه منزلة لائقة فى هذا الوجود ، **ولا رابطة تربط ماضينا المجيد بحاضرنا الأعز والمستقبل السعيد إلا هذا الحبل المتين : اللغة العربية ، لغة الدين ، لغة الجنس ، لغة القومية ، لغة الوطنية المغروسة .. إنها وحدها الرابطة بيننا وبين ماضينا وأحفادنا الغر الميامين ، تربط أرواحهم بأرواحنا ، وهى وحدها اللسان الذى نعتز به ، وهى الترجمان عما فى القلب من عقائد وما فى العقل من أفكار وما فى النفس من آلام وآمال ..» .**[3]

وبقدر الأهمية التى علقها ابن باديس على اللغة العربية فى بعث الجزائر العربية الإسلامية

---

(١) المرجع السابق ص٨٢ .

(٢) المرجع السابق ص٦٣ .

(٣) المرجع السابق ص٦٣ (نقلاً عن البصائر ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٩ م) .

كان الجهد المضنى الذى قدمه فى هذا السبيل .. مدارس قد فتحت .. ، و «كتاتيب» قد أُنشئت .. ومساجد قد أُقيمت وانعقدت فيها حلقات الدرس والتعليم .. كل ذلك كى تتكون للوطن الجزائرى الكتيبة التى تمهد الطريق للثورة ، والتى تتولى صنع السلاح وتدفع به إلى أيدى جيل جديد من المقاتلين ..

* * *

ضد الطرق الصوفية :

وكما حارب الفرنسيون عروبة الجزائر وذاتيتها القومية بواسطة إشاعة الجهل والأمية بين الأغلبية الساحقة جداً من الشعب ، وبواسطة «فرنسة» التعليم للقلة القليلة جداً من الجزائريين الذين أُتيحت لهم فرص الالتحاق بمدارسهم ، فإنهم قد شنوا هجومهم على الإسلام عندما رأوه لحناً يميز المواطن الجزائرى ، ووشيجة تربطه بالعروبة والعالم العربى وتشده بعيداً عن فرنسا والفرنسيين .

ولم يعتمد الفرنسيون فى حربهم للإسلام بالجزائر على المبشرين فقط ، ولا على إطلاق العنان لجماعات التبشير فى المناطق الجنوبية وإغلاقها أمام «جمعية العلماء» ، فحسب ، وإنما اعتمدوا أيضاً على رجال الطرق الصوفية ـ (الطرقية) ـ ومكنوا لهم من إحكام القبضة على القلوب وشل عقول أغلبية الشعب بالشعوذة والخرافات وشل إرادتهم وفعاليتهم بالتواكل والاستسلام ، ولذلك حارب ابن باديس خطة فرنسا على هذه الجبهة بواسطة الصراع العنيف الذى شنه ضد هذا المسخ المشوه للإسلام وتعاليم الدين الحنيف .

فلقد وضع رجال الطرق الصوفية أنفسهم فى خدمة المستعمر ، وأصبحوا أدواته التى يعتمد عليها فى تخدير الجماهير ، وصوروا للناس ما أنزل الفرنسيون بالبلاد على أنه إرادة الله سبحانه؟! ودعوا من أجل ذلك للاندماج فى فرنسا امتثالاً لإرادة الله هذه؟!! .. وقالوا : «إذا كنا أصبحنا فرنسيين فقد أراد الله ذلك ، وهو على كل شىء قدير ... فإذا أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد فعل ، وكان ذلك عليه أمراً يسيراً ، ولكنه كما ترون يمدهم بالقوة ، وهى مظهر قدرته الإلهية ، فلنحمد الله ولنخضع لإرادته ..»؟!! .[1] .

---

(١) الشهاب ، جـ ٧ م ١٤ (نقلا عن جريدة «الريبيليكان الفرنسية فى ٢٢ يونيو سنة ١٩٣٨ م) .

ولكن ابن باديس يعلن الحرب ضد هذه الطائفة الضالة . ويقول بأنها قد فرت إلى حمى المستعمر . وأن الله برئ مما يفترونه عليه . ويصور نزاع «جماعة العلماء» معهم فيقول : إننا «إذا رأينا طائفتين من المؤمنين تنازعتا . فالتجأت إحداهما إلى السلطان تستغيثه وتستعين به .. فأغاثها وانتصر لها وأمدها وقربها وأدناها . وأما الأخرى فلم تستغث إلا بالله ولم تستنصر إلا به . ولم تعتمد إلا عليه . ولم تعمل إلا فيما يرضيه من نشر هداية الإسلام .. وتحملت فى سبيل ذلك كل ماتسببت لها فيه الفئة الأخرى . ومن تولته وهربت إليه .. إذا رأينا هاتين الطائفتين عرفنا من منهما يقينا الفارة من الله والفارة إليه . فكنا ـ إن كنا مؤمنين ـ مع من فر إلى الله .. »[1] .

ومن هنا كانت الحرب الضروس التى شنها ابن باديس وشنتها «جمعية العلماء» ضد هؤلاء المشعوذين .. ومن هذا الموقف المبدئى رفض ابن باديس عديدا من المحاولات التى بذلت للمصالحة بينهما فى سنة ١٣٥٢ هـ ١٩٣٣ م لأن الذين قاموا بها طلبوا من «جمعية العلماء» أن تسكت على قيام الصوفية بممارسة البدع الدخيلة على الدين . وأيضاً أن تترك وتهجر الميدان السياسى والاشتغال بالسياسة[2] .. كما رفض محاولة أخرى «للصلح» قام بها ودعا إليها أحد علماء الأزهر . وكتب ابن باديس يومئذ فى رفضه لهذه المحاولة يقول : «إننا نعلن لإخواننا أننا على رجاء اليأس من خصوم تضيع معهم حكمة لقمان . ولا يجدى معهم حلم معاوية . ولا يرضيهم عدل ابن الخطاب . ولاتسامح صلاح الدين.. وليس لنزاعهم معنا غاية غير كمّ أفواهنا وكسر أقلامنا ثم إقلال راحتنا إن أعجزتهم المقادير عن إزهاق أرواحنا . وليس لهم إلى هذه الغاية غير وسيلتين : إحداهما الوشاية بنا إلى الحكومة بأننا وطنيون ضد الاستعمار . وأننا نعمل للجامعة الإسلامية .. وثانيهما الاختلاق علينا مع الأمة بأننا ندعى الاجتهاد . وأنا نستخف بأمتنا فى الدين . وأنا ننكر الولاية والكرامة .. »[1] ولذلك فإنه لاأمل فى مثل هذا الصلح وذلك اللقاء ..

ولقد نجحت «جمعية العلماء» نجاحاً ملحوظاً فى تجريد هؤلاء المشعوذين من صلاحيات التحدث باسم الإسلام . وأخذ المجتمع الجزائرى ينظر إليهم كمارقين قد باعوا دينهم وكرامتهم للمستعمر حتى لم يعودوا ـ هم ومن تبعهم على درب الاندماج ـ يستحقون شرف الانتساب

---

(١) الإمام ابن باديس ص ٣٧ ، ٣٨ (نقلا عن تفسير ابن باديس للقرآن ص ٤٦٧ ، ٤٦٨) .

(٢) المرجع السابق ص ٤١ .

(٣) المرجع السابق ص ٤١ .

للإسلام ، وتصور الجريدة الفرنسية (الريبيليكان) نجاح العلماء هذا فتقول فى غضب ومرارة : «لقد نجح هؤلاء فى حمل الناس على البراءة من مواطنيهم الذين قبلوا أن يعدوا من الفرنسيين ، وامتنعوا عن دفنهم فى مقابر المسلمين . وهؤلاء القادة ينفذون أوامر تأتيهم من القاهرة ودمشق ومكة ، وهى المدن التى تعمل فيها جماعات خفية لتنفيذ أغراض على جانب كبير من الخطورة .. والتبعة فى ذلك تقع على الحكومة الفرنسية ، فهى التى تركت هؤلاء المتعصبين أو الخبيثين يبثون دعوتهم ، ويضيعون من سلطان أصدقائنا المرابطين» ـ (الطرقية) ـ[1] ولقد كان انحسار نفوذ هؤلاء المشعوذين يعنى زيادة القوة والأنصار «لجمعية العلماء» ، وأيضاً تصحيح صورة الإسلام ، وإتخاذه أداة فى مناوأة الاستعمار .

فكر سلفى مستنير :

ونحن إذا تجاوزنا الصدام السياسى المباشر الذى حدث بين ابن باديس وبين رجال الطرق الصوفية ، استطعنا أن نبصر لهذه المعركة سبباً آخر يرجع إلى اختلاف المنطلق الذى ينطلق منه كل فريق فى فهمه للإسلام ، فهؤلاء المتصوفة قد تحول الإسلام لديهم إلى ركام من البدع والخرافات التى تراكمت بفعل الزمن والقرون ، بينما كان ابن باديس مفكراً سلفياً يرى فى العودة إلى منابع الإسلام النقية الأولى وأصوله الجوهرية السبيل الأوحد لبعث الجزائر المناضلة ، والطريق الذى لا طريق سواه كى يتحول الإسلام إلى سلاح فى معركتها الحالية بعدما حوله المتصوفة إلى وسيلة لتبرير الخضوع للفرنسيين .

وهذا الموقف السلفى لابن باديس يتجلى فى مواقف فكرية عديدة ، نكتفى هنا بأمثلة عليها تضاف إلى ما قدمنا من إشارات :

• فهو يدعو للعودة بعقيدة التوحيد الإسلامية إلى نقائها الأول ، قبل أن تلحق بها شبهات الوثنية على أيدى «المشبهة والمجسمة والمتصوفة» الذين يعظمون الأموات والقبور ، ويقول : إنك «تجد السواد الأعظم من عامتنا غارقاً فى هذا الضلال ، فتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات ، يسألونهم حوائجهم .. ويذهبون إلى الأضرحة ... ويدقون قبورهم ويَنْذُرون لهم ، وتراهم هناك فى ذل وخضوع وتوجد ، قد لا يكون فى صلاة من يصلى منهم» .

---

(١) المرجع السابق ص ٩٥ .

.. وهو فيما يتعلق بالأحكام الفقهية يدعو إلى بساطة تعاليم الإسلام وسهولتها ومرونتها . ويرى فى التعقيد الذى أصاب المذاهب الفقهية أحد الأسباب التى دفعت الناس إلى التحلل منها عن طريق الانخراط فى الطرق الصوفية التى أباحت لهم التحلل من التكاليف ..

.. كما يرى فى العودة إلى « الخلق الإسلامى » البسيط . والسلوك البعيد عن « الإغراق فى النسك الأعجمى . والتخيل الفلسفى » أحد السبل التى تتلافى التعقيدات التى دفعت بجماهير مسلمة غفيرة إلى طريق التصوف أيضاً ..

.. كما برأ السلوك الإسلامى من ذلك « التواضع الصوفى » الذى بلغ حد « الذلة » و « القنوط » . فدعا لاستبدال ذلك بالإيمان والتقوى . ورأى فيهما « العلاج الوحيد من حالتنا .. فنقطة البدء فى أى إصلاح هى تطهير العقائد من الشرك . والأخلاق من الفساد » .

.. وكانت دعوته الدائمة والمستمرة إلى موقف سلفى ينظر صاحبه بعقل معاصر ومستنير فى أصول الإسلام الأولى ومنابعه النقية والجوهرية دونما إغراق فى تعقيدات الفلاسفة والمتكلمين ..[1]

والذين قرأوا عبد الرحمن الكواكبى . وخاصة كتابه (أم القرى) يلمحون صلات لا تنكر بين فكر الكواكبى فى هذه القضايا وفكر ابن باديس ...

.. وهذا الموقف السلفى لابن باديس . قد اتضح أكثر ما اتضح فى تفسيره للقرآن الكريم .. فهو قد نهج فيه منهج الإمام محمد عبده فى التفسير . وفى ذلك يقول صديقه وزميل نضاله الشيخ البشير الابراهيمى فى حديث له عن التفسير والمفسرين : « ... ثم كانت المعجزة بعد ذلك الإرهاص بظهور إمام المفسرين بلا منازع « محمد عبده » . أبلغ من تكلم فى التفسير بياناً لهديه . وفهماً لأسراره . وتوفيقاً بين آيات الله فى القرآن وبين آياته فى الأكوان .. فبوجود هذا الإمام وجد علم التفسير وتم . ولم ينقصه إلا أنه لم يكتبه بقلمه كما بيّنه بلسانه . ولو فعل لأبقى للمسلمين تفسيراً . لا للقرآن . بل لمعجزات القرآن . ولكنه مات دون ذلك فخلفه « محمد رشيد رضا » . فكتب فى التفسير ما كتب . ودوّن آراء الإمام فيه[2] . وشرع للعلماء مناهجه . ومات قبل أن يتمه . فانتهت إمامة التفسير بعده فى العالم الإسلامى كله إلى أخينا

---

(١) المرجع السابق ص ٩٢ ، ٥٣ ، ٥٠ (نقلا عن تفسير ابن باديس للقرآن ص ١٥٥ ، ١٦٤ ، ٢٤١) .

(٢) فى تحقيقنا للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ميزنا تفسيره لما فسر من القرآن عن تفسير الشيخ رشيد رضا . انظر جـ ٤ . جـ ٥ من هذه الأعمال .

وصديقنا ومنشىء النهضة الإصلاحية العلمية بالجزائر ، بل بالشمال الإفريقي : عبد الحميد ابن باديس .. » .[1]

ولقد لخص أحد شيوخ ابن باديس له هذا الموقف السلفي في تفسير القرآن عندما نصحه قائلاً : «اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة وهذه الأقوال المختلفة ، وهذه الآراء المضطربة ، ليسقط الساقط ويبقى الصحيح ، وتستريح ؟ ! » ..

ولقد كان هذا الموقف السلفي لابن باديس شديد الوضوح ، وكما تحدث به أصدقاؤه ، فلقد أبصر خطورته أعداؤه ، فكانت بعض اتهاماتهم له أنه «وهابي» ـ نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب ، ومذهبه السلفي ـ وأنه «عبداوى» ، نسبة إلى الشيخ محمد عبده زعيم هذا الاتجاه في عصرنا الحديث .[2] .

شيء من الاعتـزال :

وفي الاعتدال في الموقف السلفي تبع ابن باديس الإمام محمد عبده ، فأنكر الإغراق في «النسك الأعجمي والتخيّل الفلسفي» ولكنه وقف قريباً من مدرسة المعتزلة وخاصة في قضية الحرية الإنسانية ، فرأى الإنسان حراً مختاراً . وما كان له إلا أن يقف هذا الموقف ، وهو المناضل الذي صنع على عينه كتيبة مجاهدة كي تريد لوطنها وتصنع له حاضراً ومستقبلاً غير الذي أراده وصنعه المستعمرون .. وهو في هذا المقام يدعو إلى تبني مجموعة من المبادئ والقواعد والعقائد التي سبق أن قررها المعتزلة ، والتي هي في ذات الوقت الموقف الإسلامي النقي في بابها وموضوعاتها .. وذلك مثل :

« الموقف من الأسباب وفعلها وفعاليتها ، وارتباط المسببات بهذه الأسباب .. وهو يعزو نجاح أسلافنا وصنعهم لعصر حضارتنا الذهبي إلى إيمانهم بارتباط الأسباب بالمسببات ، ومن ثم عنايتهم بهذه الأسباب .[3]

« وهو يدعو إلى الاعتقاد بحرية الإنسان واختياره لأفعاله وصنعه لها ، وإلى أن حسابه وجزاءه إنما هو على فعله هو الذي قدمته يداه .. ووجود علم الله بالمطيع والعاصي لا يعني أن

---

(١) المرجع السابق ص ١٢٠ ، ١٢١ (نقلا عن مقدمة تفسير ابن باديس ص ٢٨ ـ ٣٢) .

(٢) المرجع السابق ص ٥٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٩٧ .

هذا العلم هو الذى أوجد الطاعة والمعصية . فالذى أوجدها هو اختيار الفاعل لها .. فالله سبحانه «قد أحاط بكل شىء علماً . فعلم من سيطيعه ومن سيعصى . ولكنه الحكم العدل ، فلم يكن ليجازيهم على سابق علمه فيهم . الذى لا دخل لهم فيه ، بل جعل جزاءهم ـ بعد إقامة الحجة عليهم ـ بما يكون من اختيارهم . ليكون جزاؤهم على ما عملوا وما قدمت أيديهم ... فلا يصح أن يحتج بالقدر فى الذنوب . لأن حجة الله قائمة على الخلق بالتمكن والاختيار والدلالة الفطرية والدلالة الشرعية . لقوله تعالى : (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم . ما لهم بذلك من علم . إن هم إلا يخرصون)[1] .. »[2] .

« ووقف ابن باديس إلى جانب المعتزلة ـ وتبع فى ذلك محمد عبده أيضاً ـ فى القول بأن العقل الإنسانى يدرك . ذاتياً . الحسن والقبح . ويميز ما بين الحسن والقبيح . دون أن يكون ذلك وقفاً على الأدلة النقلية والنصوص »[3]

وهكذا اتخذ موقفاً سلفياً معتدلاً ومستنيراً . واقترب إلى حد ما من بعض مواقع المعتزلة الفكرية فى العقلانية الإسلامية وكان فى كل ذلك مستجيباً لاحتياجات عصره ووطنه . ناظراً فى تعاليم الإسلام وملء قلبه وعقله هذه الاحتياجات .

* * *

«أكثر من مفكر» :

على أن عظمة ابن باديس وعبقريته لم تكن أبداً مقصورة على ما قدم من أفكار فى الإصلاح الدينى وآراء فى التعليم العربى . وإنما كان مرجع هذه العظمة والعبقرية إلى أن الرجل قد كان مناضلاً من الطراز الأول فى سبيل تنفيذ هذه الأفكار والآراء فى ظروف غاية فى الصعوبة والقسوة . هى تلك التى صنعها المستعمرون الفرنسيون بالجزائر على عهد ابن باديس ..

وحتى ندرك أهمية هذه الملاحظة يكفى أن نعلم أن بعض آراء ابن باديس هذه . وبالذات الاعتماد على التعليم كسبيل للتحرر الوطنى . قد سبقه إليها محمد عبده فى مصر . ولكنها كانت من سلبيات فكر الأستاذ الإمام . حسبت عليه لا له . لأنها مكنت المستعمر وعميده «كرومر»

---

(١) الزخرف : ٢٠

(٢) المرجع السابق ص ١٠٥ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص ٣٨١ . ٣٨٢ وكتاب العقائد الإسلامية ص ٥٩) .

(٣) المرجع السابق ص ١٠٨ . ١٠٩ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص ١٤٢ ـ ١٤٤) .

من أن يضم الرجل إلى القوى التى يعتمد عليها ، والتى تؤيده ـ أو على الأقل لا تناوئه ـ ومن أن يتخذ منها سلاحاً ضد أصحاب المواقف الوطنية «الثورية» فى ذلك الحين ، ولقد كان موقف محمد عبده هذا موضع نقد الكثيرين ، وفى مقدمتهم أستاذه جمال الدين الأفغانى ، الذى قال له : «إنما أنت مثبط» ؟ ! » وعجب من موقفه المهادن للانجليز ، وكيف لم يؤلف ، «من تلاميذه ، مثل سعد زغلول وإخوانه .. عصبة حتى تصدم باطل الانكليز ؟ ! »[1] ، فهذا الذى كان موقفاً ـ من محمد عبده ـ متهادناً مع المستعمر الانجليزى فى مصر كان نفسه موقفاً ثورياً من ابن باديس فى الجزائر لاختلاف الظروف والملابسات ومن هنا كانت كثير من مواقف ابن باديس وآراؤه تبدو عادية إذا ما نظر إليها بمعزل عن ظروف الوطن الجزائرى الذى عاش فيه تحت القبضة الساحقة للمستعمرين الفرنسيين . وكانت حياة هذا الرجل الفكرية برمتها غير ذات أهمية كبرى إذا ما أخذت بمعزل عن مواقفه السياسية النضالية ضد الفرنسيين .

• فالرجل كان يتخذ من القرآن مدرسة يعلم فيها الناس النضال ، والصبر على المكاره فى أثناء هذا النضال ، فيكتب فى تفسير قول الله سبحانه ، (إن الله يدافع عن الذين آمنوا ، إن الله لا يحب كل خوّان كفور)[2] يقول : إن «دفع الله يكون بأسباب وأنواع ، وعلى وجوه تختلف بسبب الحكمة ، ولا تخلو كلها من دفاع ، **فإن ما يصيب المؤمنين فى أفرادهم وجماعاتهم هو ابتلاء يكسبهم القوة والجلد ، ويقوى فيهم الصبر والثبات ، وينبههم إلى مواطن الضعف فيهم ، وناحية التقصير منهم ، فيتداركون أمرهم بالإصلاح والمتاب ، فإذا هم بعد ذلك الابتلاء أصلب عوداً وأطهر قلوباً ، وأكثر خبرة وأمنع جانباً . وإن فى صبر الصابرين منهم ، وقد نزل به البلاء الذى لا يقدر على دفعه ، والظلم الذى لا يقدر على إزالته ، لبعثا للقوة فى نفس غيره ممن يأنس به ، وضعفاً فى قلب ظالمه ، وفى كليهما دفع من الله للمؤمنين**»[3] .

• والرجل كان صاحب موقف ثورى ضد الاستعمار الفرنسى .. ولقد تصاعد بهذا الموقف الثورى بتصاعد قوة القاعدة والتنظيم الذى أسسه وأقامه ورعاه ، كما كان يدعو الجميع أن يسلكو مثله هذا المسلك الثورى ، وأن ينفخوا مثله «روح الاجتماع الثورى فى كل ما يهمهم من

---

(١) الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى ص ٤٧٩ . وانظر كذلك الدراسة التى قدمنا بها للأعمال الكاملة للإمام محمد عبده . وخاصة فصلى : فكره السياسى . وفكره فى التربية والتعليم . جـ ١ . ص ٣٣ ـ ٩٩ . ص ١٥١ ـ ١٦٥ .

(٢) سورة الحج : ٣٨ .

(٣) الإمام ابن باديس ص ١١٣ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص ٤٥٣) .

أمر دينهم ودنياهم حتى لا يستبد بهم مستبد .. »[1] .

ونحن لو ذهبنا نستقصى مواقف الرجل الثورية ضد السلطة الفرنسية المستبدة لطال بنا المقام والمقال . ولذلك نكتفى بعدد من الأمثلة ذات الدلالة فى هذا المجال .. مثل :

١ ـ رد الفعل العنيف الذى حدث من جانب الفرنسيين عند قيام ابن باديس بتأسيس (جمعية العلماء) ، فلقد أصدر سكرتير الأمن العام بالجزائر تعليماته بمراقبة العلماء مراقبة دقيقة ، ورصد تحركات ابن باديس .. وحرم على غير رجال الدين الرسميين الموالين للسلطة ممارسة الوعظ بالمساجد أو إلقاء خطبة الجمعة بها وحرم على أعضاء الجمعية فتح المدارس وممارسة التعليم فى «الكتاتيب» ؟ ! . وذهب الأمر بسكرتير الأمن العام هذا ـ وهو فرنسى طبعاً ـ إلى أن عين نفسه رئيساً للمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالجزائر ؟ ! حتى يباشر بنفسه مواجهة خطر ابن باديس وجمعية العلماء ؟ ! ! .

٢ ـ فى سنة ١٣٥٥ هـ ١٩٣٦ م ، عندما حكمت فرنسا حكومة «الجبهة الشعبية» ، انتعشت الآمال لدى دعاة الاندماج الجزائريين فى تحقيق مساواتهم بالفرنسيين ، واندماجهم فيهم على قدم المساواة . ولكن ابن باديس ظل على عدائه لهذا الاندماج ، ودعا إلى تأسيس (المؤتمر الإسلامى الجزائرى) من كل الاتجاهات والأحزاب ، فانعقد المؤتمر فى ٧ يونيو سنة ١٩٣٦ م ولم يشأ ابن باديس أن يكون العلماء أعضاء فيه . فحضروه كمراقبين ، وذلك حتى تكون لهم حرية الحركة إذا ما تغلبت أصوات دعاة الاندماج .. وتحقق ظن ابن باديس . فاحتفظ العلماء لأنفسهم بحرية الحركة فى سبيل الاستقلال عندما وقفت أغلبية المؤتمر إلى جانب الاندماج .

٣ ـ فى ١٨ يونيو سنة ١٩٣٦ م سافر إلى باريس وفد يمثل المؤتمر الإسلامى الجزائرى ، ولقيهم «دلاديه» وزير شؤون الجزائر فى الحكومة الفرنسية ، الذى هدد أعضاء الوفد بقوله : «إن لدى فرنسا مدافع طويلة» ؟ ! فتصدى له ابن باديس قائلاً : «إن لدينا مدافع أطول ؟ !» . فتساءل «دلاديه» عن أمر هذه المدافع الأطول التى تحدث عنها هذا الشيخ . فأجابه الرجل : «إنها مدافع الله ؟ ! ..» وبالطبع سخر الوزير الفرنسى . وما كان يدرى يومئذ أن أصدق الأقوال التى قيلت يومئذ وأكثرها واقعية ومطابقة للحقيقة

---

(١) المرجع السابق ص ٢٦ (نقلا عن تفسير ابن باديس ص ٢٢٣) .

إنما كان هذا القول الذى قاله ابن باديس ! ! .. ونتائج الصراع هى الشاهد على صدق الشيخ ، وعلى كذب «دلاديه» ! .

٤ ـ وشهدت سنة ١٣٥٦ هـ ١٩٣٧ م تزايد حرارة المواقف الثورية لابن باديس ، وذلك تبعاً لتزايد قوته واقترابه من بلوغ الحد الذى أراده لهذه الكتيبة المناضلة التى سهر على تكوينها منذ نحو ربع قرن من الزمان ..

(أ) فعندما أراد الفرنسيون الاحتفال بمرور قرن على احتلالهم لمدينة «قسنطينة» ، ـ بلد ابن باديس ـ أصدر الرجل فى ٢٨ سبتمبر منشوراً باسمه طلب فيه من الأهالى مقاطعة هذه الاحتفالات .. واستجاب له الشعب ، وفشلت احتفالات الفرنسيين..

(ب) ووجه إلى الأمة نداء يدعوها فيه إلى المقاومة السلبية حتى تسلم السلطات الفرنسية بمبدأ مساواة الجزائريين مع المستوطنين الفرنسيين فى المجالس النيابية بالجزائر ، وقال فى هذا البيان : «حرام على عزتنا القومية وشرفنا الإسلامى أن نبقى نترامى على أبواب برلمان أمة ترى ، أو ترى أكثريتها ، ذلك كثيراً علينا ! ! ويُسمعنا كثير منها فى شخصيتنا الإسلامية ما يمس كرامتنا ويجرح أعز شىء لدينا ، **لندع الأمة الفرنسية ترى رأيها فى برلمانها ، ولنتمسك ـ عن إيمان وأمل ـ بشخصيتنا ، ولنطالب بالمساواة التامة فى جميع الحقوق فى وطننا** ، وأولها المساواة فى المجالس النيابية» .

(جـ) وكان خطر الحرب العالمية الثانية قد اقترب من فرنسا ، فسعت حكومتها إلى الحصول على المساندة والتأييد ، وطرقت لذلك أبواب «جمعية العلماء» بواسطة أحد أعضاء الجمعية ـ الشيخ العقبى ـ وأيد العقبى فى إرسال برقية تأييد للحكومة الفرنسية ثلاثة من أعضاء الجمعية ، فرفض ابن باديس ومعه أغلبية الأعضاء ، وقال ابن باديس يومها : إن الأغلبية لو وافقت لقدمت استقالتى ، وإننى لن أوقع هذه البرقية حتى لو قطعوا عنقى ؟ ! ..

(د) وأطلق ابن باديس على يوم افتتاح «جمعية العلماء» لمؤسسة «دار الحديث» التعليمية «بتلمسان» «يوم عيد النهضة الجزائرية» ، وذلك تعبيراً عن اقتراب الثمرة التى عمل لها من النضج والاستواء ، وفى خطابه فى ذلك اليوم ـ ٢٧ سبتمبر

سنة ١٩٣٧ م ـ قال عن هذه النهضة : «إنها سلام على البشرية ، لا يخشاها النصرانى لنصرانيته ، ولا اليهودى ليهوديته ، بل ولا المجوسى لمجوسيته ، ولكن يجب ، والله ، أن يخشاها الظالم لظلمه ، والدجال لدجله ، والخائن لخيانته ! ! » .. وفى هذه الكلمة حدد ابن باديس أعداء هذه النهضة وهم «الظلمة» (المستعمرون) ، و «الدجالون» ـ (الطرقية) ، و «الخونة» (دعاة الاندماج) .. وأهم من ذلك ، فإنه أعلن أن هذه النهضة قد بلغت الحد الذى يخشاها فيه هؤلاء الأعداء ؟ ! ..

٥ ـ وفى سنة ١٣٥٧ هـ ١٩٣٨ م نرقب من خلال أحاديث ابن باديس أن الحركة التى صنعها وقادها قد انتقلت إلى طور جديد ، فهو يقول : إننا قد «استطعنا أن نعلن عن وجودنا ، وأن نُخيف بعد أن كنا نخاف ! » .. كما أعلن أن «جمعية العلماء» لن تلجأ بعد اليوم إلى ماكانت تلجأ إليه من قبل من الشكوى إلى السلطات الفرنسية من الأعمال التى تقوم بها هذه السلطات ، مباشرة أو بواسطة العملاء ، فيخطب الرجل ، ويقول هذه الكلمات ذات الدلالة : «أيها الإخوان .. فنحن مع بقائنا على جميع ما قلنا وبيَّنا ، واستمرارنا فى موقفنا كما كنا ، لا نريد اليوم أن نرفع شكوانا ولا أن نقدم احتجاجنا ، وحسبنا هذه السنة السكوت ، وكفى بالسكوت احتجاجاً عند من عرف وأنصف ! » ، ثم يتحدث عن تضحيات «جمعية العلماء» فتدلنا كلماته على المستوى النضالى الذى بلغته الحركة فى ذلك العام ، فهو يخاطب مؤتمر الجمعية فيقول : «أما بعد ... فسلام عليكم يا أعضاء (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) أجمعين .. وسلام على مساجينكم فى المساجين ، وسلام على متهميكم فى المتهمين ، وسلام على منكوبيكم فى المنكوبين .. سجون واتهامات ونكبات .. ثلاث لا تبقى الحياة إلا عليها ، ولا تشاد الصروح السامقة للعلم والفضيلة والمدنية الحقة إلا على أسسها .. فاليوم ـ وقد قضى الله للجمعية بهذه الثلاث ـ أثبتت الجمعيّة فى تاريخ الإسلام وجودها ، وسجلت فى صحيفة الخلود رسمها ، ونقشت فى قلوب أبناء المستقبل اسمها ، وبرزت فى ذلك كله أسماء المسجونين والمتهمين والمنكوبين نجوماً متألقة تأخذ بالأبصار ! . »[1] .

ومنذ ذلك التاريخ وهذه الكتيبة المؤمنة التى صنعها ابن باديس تقدم العديد من النجوم المتألقة وترتفع بها إلى سماء النضال : مسجونين ومتهمين ومنكوبين .. حتى جاء الوقت الذى

---

(١) [كتاب آثار ابن باديس] جـ ٣ ص ٥٦١ طبعة الجزائر سنة ١٩٦٨ م .

فتحت فيه هذه الكتيبة أذرعها لجيل جديد من الثوار قاد ثورة الفاتح من نوفمبر سنة ١٩٥٤ م
٥ ربيع الأول سنة ١٣٧٤ هـ التى حققت حلم ابن باديس وطبقت خطته التى بدأها سنة
١٣٣١ هـ ١٩١٣ م ، حققتها فى سنة ١٣٨٢ هـ ١٩٦٢ م بعد قرن وثلث القرن من الاحتلال
الوحشى ومحاولات الإبادة لهذا الشعب العربى الصابر المناضل العنيد ..

* * *

- ٢١ -

الخضر حسين

[١٢٩٣ - ١٣٧٧ هـ ١٨٧٦ - ١٩٥٨ م]

الإصلاح بالإسلام

ليست هذه بالترجمة المستفيضة لحياة الشيخ الفاضل محمد الخضر حسين .. وإنما هى «بطاقة» تجتهد لتكثف هذه الحياة الخصبة فى سطور ..

- فمن أسرة جزائرية «شريفة» ، يرتفع نسبها إلى الأمراء الأدارسة ، بالمغرب ، جاء والده .. ومن أسرة تونسية ، اشتهرت بالعلم والفضل والتقوى ـ هى أسرة عزوز ـ جاءت والدته ..

- وفى مدينة «نفطة» ، من أعمال «الجريد» ، بجنوب القطر التونسى ، ولد شيخنا فى ٢٦ رجب سنة ١٢٩٣ هـ ١٦ أغسطس سنة ١٨٧٦ م .. وفى «نفطة» كانت نشأته الأولى ، التى تأثر فيها بأبيه ، وبخاله السيد محمد المكى بن عزوز ، الذى كان من كبار العلماء ، وموضع احترام رجالات الدولة العثمانية يومئذ ، والذى قضى الشطر الأخير من حياته فى الآستانة ، تلبية لرغبة السلطان عبدالحميد [١٢٥٨ ـ ١٣٣٦ هـ ١٨٤٢ ـ ١٩١٨ م] .. وله مؤلفات علمية معروفة ، وترجمة فى بعض كتب التاريخ ...

وفى هذه النشأة الأولى ، «بنفطة» ، حفظ شيخنا القرآن الكريم ، وألم بجانب من الأدب ، والعلوم العربية ، والشرعية ..

- وفى الثانية عشرة من عمره [سنة ١٣٠٥ هـ سنة ١٨٨٨ م] انتقل مع أسرته إلى تونس العاصمة .. وبعد عامين [سنة ١٣٠٧ هـ سنة ١٨٨٩ م] التحق «بجامع الزيتونة» ، المناظر ، فى تونس والمغرب ، للجامع الأزهر الشريف ..

وفى الزيتونة تقدم الفتى فى تحصيل العلم ، وظهرت أمارات نبوغه فى علوم العربية وعلوم الشريعة ، وتجلى ذوقه الأدبى ، فى الإنشاء وفى التذوق ، حتى لقد طلبته الحكومة ليتولى بعض الخطط العلمية ، قبل إتمامه دراسته .. لكنه اعتذر عن عدم القبول لرغبة حكومة تونس الفرنسية ؟! .

● كانت رحلته الأولى ، خارج تونس ، إلى الشرق ـ ولما يزل طالبا ـ فزار طرابلس الغرب ، فى ليبيا ، سنة ١٣١٧ هـ سنة ١٨٩٩ م ، فأقام بها أياما ، ثم عاد إلى تونس ، فلازم جامع الزيتونة .

● وفى سنة ١٣٢١ هـ سنة ١٩٠٣ م نال شهادة العالمية ، وأصبح من علماء الزيتونة .. وفى نفس العام الذى تخرج فيه من جامع الزيتونة أنشأ مجلة [السعادة العظمى] ، التى كانت رائدة المجلات العلمية والأدبية فى بلاد الشمال الإفريقى يومئذ .. فلفت الأنظار إلى قلمه ولسانه .. فلقد كان خطيبا ومحاضراً إلى جانب كونه أديبا وشاعرا وكاتبا ..

● وفى سنة ١٣٢٤ هـ سنة ١٩٠٥ م تولى قضاء مدينة بنزرت ومنطقتها ، إلى جانب التدريس والخطابة بجامعها الكبير ..

● وفى ١٧ ربيع الآخر سنة ١٣٢٤ هـ ٩ يونيو سنة ١٩٠٦ م ألقى فى نادى قدماء خريجى المدرسة الصادقية محاضرة عن «الحرية فى الإسلام» ، فكشف بها عن موقف فكرى ذى مغزى فى بلد يستبد بحكمه المستعمرون الفرنسيون ؟ ! .. ثم ما لبث أن استقال من قضاء بنزرت ، وعاد إلى تونس العاصمة ، مدرسا بالمدرسة الصادقية ، وكانت المدرسة الثانوية الوحيدة بتونس يومئذ .. وكان ذلك فى سنة ١٣٢٦ هـ سنة ١٩٠٨ م .. وفى العام التالى لتدريسه بالصادقية [سنة ١٣٢٧ هـ سنة ١٩٠٩ م] تطوع للتدريس بجامع الزيتونة .. ثم أحيلت إليه مهمة تنظيم خزائن الكتب الخاصة بهذه الجامعة .. وتم تعيينه ، رسميا ، مدرسا بجامع الزيتونة .

● وفى سنة ١٣٢٥ هـ سنة ١٩٠٧ م اشترك فى تأسيس «الجمعية الزيتونية» .. ثم كلف بالخطابة فى «الخلدونية» ..

وفى ١١ شوال سنة ١٣٢٧ هـ ٢٦ أكتوبر سنة ١٩٠٩ م ألقى محاضرة فى نادى الجمعية الخلدونية عن «حياة اللغة العربية» ... وفى العام التالى [سنة ١٣٢٨ هـ سنة ١٩١٠ م] نظم قصيدة يدعو فيها علماء جامع الزيتونة إلى العناية بتنشئة جيل من الكتاب والأدباء والدعاة .. فوضحت مقاصده من وراء الدعوة إلى إحياء قيم «الحرية» و «العروبة» وأدوات «الكتابة» و «الخطابة» فى وطن يخضع لاستعمار ينهب خيراته ويستبد بمقدراته ويمسخ هويته العربية الإسلامية ؟ ! ..

● ولما قامت الحرب الطرابلسية فى ٥ شوال سنة ١٣٢٩ هـ ٢٩ سبتمبر سنة ١٩١١ م بين

إيطاليا والدولة العثمانية ، وزحفت الجيوش الإيطالية فاحتلت طرابلس وبنغازى ، **وقف الشيخ الخضر بقلمه ولسانه ، ومن خلال مجلته [السعادة العظمى] يستنفر الأمة لتقاوم الغزو الإيطالى ، ويستنهض الدولة العثمانية استخلاص الحق من غاصبيه** .. ومن بيانه فى ذلك قصيدة مطلعها :

ردوا على مجدنا الذكر الذى ذهبا   يكفى مضاجعنا نوم مضى حقبا !

- ثم سافر إلى الجزائر زائرا لأمهات مدنها ، ومحاضرا فيها ... وعاد إلى تونس يواصل دروسه بالزيتونة ، ونشاطه فى المحاضرات والخطابة والكتابة فى الإصلاح الإسلامى والنهضة العربية وإذكاء الروح الوطنية ..
- وفى هذه الفترة رفض رغبة الحكومة ضمه إلى سلك القضاء فى محكمة فرنسية ؟ ! ..
- وكان لابد من الصدام بين سعي الشيخ المناضل وبين سلطات الاستعمار الفرنسى فى تونس ، فوجهت هذه السلطات إليه فى سنة ١٣٢٩ هـ سنة ١٩١١ م تهمة «**بث روح العداء للغرب ، وبخاصة لسلطة الحماية الفرنسية فى تونس**» .. فلما استشعر الشيخ الخطر على حياته ، غادر تونس إلى الآستانة ، بحجة الرغبة فى زيارة خاله السيد محمد المكى بن عزوز ، الذى كان يعيش هناك .. وكانت رحلته هذه إلى الآستانة ، عبر مصر ، فدمشق ... لكنه لم يلبث أن حن إلى وطنه تونس ، فعاد إليه ، عبر نابولى ، فى إيطاليا ونشر أخبار رحلته هذه .. وعينته الحكومة عضوا بإحدى لجان التاريخ التونسى ... لكن الجو الخانق الذى كان مفروضا على تونس من سلطات الاحتلال الفرنسى دعاه إلى الهجرة ثانية ، فقصد إلى دمشق .. وفى طريقه إليها مرَّ بالقاهرة فلبث فيها مدة وجيزة تعرف فيها على كوكبة من العلماء الأعلام المناضلين فى سبيل النهضة العربية والإحياء الإسلامى ، منهم : الشيخ طاهر الجزائرى [١٢٦٨ ـ ١٣٣٨ هـ ١٨٥٢ ـ ١٩٢٠ م] والسيد محمد رشيد رضا [١٢٨٢ ـ ١٣٥٤ هـ ١٨٦٥ ـ ١٩٣٥ م] والسيد محب الدين الخطيب [١٣٠٣ ـ ١٣٨٩ هـ ١٨٨٦ ـ ١٩٦٩ م] وأحمد تيمور باشا [١٢٨٨ ـ ١٣٤٨ هـ ١٨٧١ ـ ١٩٣٠ م] .. وفى دمشق عين مدرسا للغة العربية فى المدرسة السلطانية سنة ١٣٣٠ هـ سنة ١٩١٢ م .. وخلال تلك الفترة سافر إلى القسطنطينية فوصلها يوم إعلان حرب البلقان «الروسية ـ العثمانية» ـ ذى القعدة سنة ١٣٣٠ هـ أكتوبر سنة ١٩١٢ م . ثم عاد إلى دمشق ، ومنها سافر ، بسكة حديد الحجاز ، إلى المدينة المنورة سنة ١٣٣١ هـ سنة ١٩١٣ م .. ثم عاد إلى دمشق ..

ومن دمشق سافر إلى الآستانة ، ولقى وزير حربيتها أنور باشا [١٢٩٩ ـ ١٣٤٠هـ ١٨٨٢ ـ

١٩٢٢ م] فاختاره محررا عربيا بالوزارة .. ولقد اتيحت له الفرصة ليلمس عوامل الفساد التى تفتك بمقومات الدولة العثمانية . فسجل ذلك شعرا فى قصيدته التى نظمها سنة ١٣٣٢ هـ سنة ١٩١٤ م . والتى يقول فيها :

أدمى فؤادى أن أرى الـ ... أقلام ترسف فى القيود
فهجرت قوما كنت فى ... أنظارهم بيت القصيد
وحسبت هذا الشرق لم ... يبرح على عهد الرشيد
فإذا المجال كأنه ... من ضيقه خلق الوليد !

- وفى سنة ١٣٣٣ هـ سنة ١٩١٥ م أرسله أنور باشا إلى العاصمة الألمانية برلين فى مهمة رسمية . فمكث بها تسعة أشهر . اجتهد خلالها أن يتعلم اللغة الألمانية ... وعندما تحدث إليه المدير الألمانى للقسم الشرقى بوزارة الخارجية الألمانية . خلال صحبته بقطار ضواحى برلين . عن قول ابن خلدون [٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م] : إن العرب أبعد الناس عن السياسة .. رفض هذا التفسير العنصرى لكلام ابن خلدون . ودافع عن العرب .. ونظم أبياتا قال فيها :

غديرى من فتى أزرى بقومى ... وفى الأهواء ما يلد الهذاء
سلوا التاريخ عن حكم تملت ... رعاياه العدالة والإخاء
هو الفاروق لم يدرك مداه ... أمير هز فى الدنيا لواء

ومن برلين عاد إلى الآستانة .. وما لبث أن ضاقت به . فحن إلى دمشق . وعاد إليها ..

- وفى دمشق اعتقله السفاح أحمد جمال باشا [١٢٨٩ ـ ١٣٤٠ هـ ١٨٧٢ ـ ١٩٢٢ م] الحاكم العام فى سورية . فى رمضان سنة ١٣٣٤ هـ يوليو سنة ١٩١٦ م . لعدة أشهر . حتى أنقذه من السجن تدخل وزير الحربية العثمانى أنور باشا .. فغادر دمشق . بعد الإفراج عنه . إلى الآستانة . فأوفده أنور باشا . ثانية . إلى برلين سنة ١٣٣٥ هـ سنة ١٩١٧ م . فالتقى فيها بزعماء الحركات الإسلامية هنالك . من مثل الشيخ عبد العزيز جاويش [١٢٩٣ ـ ١٣٤٧ هـ ١٨٧٦ ـ ١٩٢٩ م] والدكتور عبد الحميد سعيد [١٢٩٩ ـ ١٣٥٩ هـ ١٨٨٢ ـ ١٩٤٠ م] والدكتور أحمد فؤاد [١٣٠٣ ـ ١٣٥٠ هـ ١٨٨٦ ـ ١٩٣١ م] . ثم عاد . بعد فترة طويلة . إلى الآستانة .. ومنها رجع إلى دمشق . وإلى التدريس فى المدرسة السلطانية بقية سنة ١٣٣٥ هـ وسنة ١٣٣٦ هـ ـ سنة ١٩١٧ م وسنة ١٩١٨ م ـ فشرح لنجباء الطلاب كتاب ابن هشام [٧٠٨ ـ ٧٦١ هـ ١٣٠٩ ـ

١٣٦٠ م] «مغنى اللبيب» فى علم العربية ... وهو الشرح الذى كان الأساس لبحثه فى «القياس وشروطه ومواقفه وأحكامه» .. وهو البحث الذى طوره ، فيما بعد ، كتابا نال به عضوية «هيئة كبار العلماء» بالجامع الأزهر..وطبع سنة ١٣٥٣ هـ سنة ١٩٣٤م.

- وفى سنة ١٣٣٧ هـ سنة ١٩١٨ م سافر من دمشق إلى الآستانة ، وكانت الحرب العالمية الأولى فى نهاياتها ، ومنها توجه إلى ألمانيا للمرة الثالثة ، فقضى بها سبعة أشهر .. وكانت نذر الزوال للدولة العثمانية تطل فى الأفق .. فعاد من ألمانيا إلى دمشق مباشرة ! ..

- وصادفت عودته إلى دمشق إقامة الحكم العربى بقيادة فيصل بن الحسين [١٣٠٠ ـ ١٣٥٢ هـ ١٨٨٣ ـ ١٩٣٣ م] سنة ١٣٣٨ هـ سنة ١٩١٩ م .. لكن الاحتلال الفرنسى عاجل هذا الأمل العربى سنة ١٣٣٨ هـ سنة ١٩٢٠ م .. ففكر الشيخ ، الذى هاجر من تونس المحتلة بالفرنسيين ، فى العودة إليها بعد أن احتلوا دمشق أيضا ! .. لكنه رحل إلى القاهرة وألقى بها عصا ترحاله الذى استمر عشر سنوات ، فاستوطن القاهرة سنة ١٣٣٩ هـ سنة ١٩٢١ م .

- وفى القاهرة أعانه الاستقرار على الإنتاج العلمى المنظم ، والنشاط الإصلاحى الدائم ، فوضحت معالم نهجه فى التجديد والإصلاح ، وتكونت من حوله حلقات الطلاب والمريدين ، وأخذت تأثيرات علمه وإصلاحه تلفت إليه أنظار العلماء وطلاب الإصلاح ..

ففى سنة ١٣٤٠ هـ سنة ١٩٢٢ هـ ألف رسالته «الخيال فى الشعر العربى» .. واشتغل عدة سنوات فى التحقيق لكتب التراث بالقسم الأدبى فى دار الكتب المصرية ... وتجنس بالجنسية المصرية .. ثم تقدم إلى امتحان العالمية بالجامع الأزهر ، فحصل عليها بجدارة ، وأصبح واحدا من علماء الأزهر الشريف ..

- ولم يكن التجنس بالجنسية المصرية ، ولا الانخراط فى «هيئة كبار العلماء» ، والاشتغال بالبحث والتحقيق ..لـم يكن فى ذلك ما يعوق الشيخ الخضر عن مواصلة النهوض بمسئولياته وواجباته كعالم مسلم ومجاهد عربى .. وأيضا رعاية حقوق وطنه الأصلى تونس ، وأشقائه الرازحين ، بالمغرب ، تحت نير الاستعمار الفرنسى .. **فنهض الشيخ فى سنة ١٣٤٢ هـ سنة ١٩٢٤ م بتأسيس [جمعية تعاون جاليات إفريقيا الشمالية] لتكتيل وتحريك جهود أبنائها فى خدمة قضية تحرير هذه البلاد من الاستعمار** .. ولقد كانت هذه الجمعية مكان اللقاء والتعاون بين أحرار تلك البلاد ومناضليها ، فضمت عضويتها من المغرب : الفضيل الورتلانى [ ] ومن الجزائر : البشير الإبراهيمى [١٣٠٦ ـ

١٣٨٥ هـ ١٨٨٩ ـ ١٩٦٥] ومن تونس : الحبيب بورقيبة [١٣٢١ ـ هـ
١٩٠٣ ـ] .

● وفى سنة ١٣٤٤ هـ سنة ١٩٢٥ م بدأت معاركه الفكرية الكبرى بكتابه [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم] .. ولقد كان الشيخ صديقا لأسرة عبد الرازق ، يتردد على منزلهم ، وبينه وبينهم علاقات المودة والاحترام .. وعندما قارب طبع كتاب الشيخ على عبد الرازق [الإسلام وأصول الحكم] على التمام ، طلب آل عبد الرازق من الشيخ الخضر عناوين زعماء العالم الإسلامى ومفكريه ليهدوا إليهم الكتاب ، فأتاهم بقائمة العناوين من صديقه محب الدين الخطيب .. فلما طبع كتاب [الإسلام وأصول الحكم] أهديت إليه نسخة منه ، ففاجأته أفكار صاحبه .. فعكف على الرد عليه ونقضه ، فطبع الرد فى نفس السنة ، ونفدت طبعته خلال شهر واحد ! ..

وفى العام التالى [سنة ١٣٤٥ هـ سنة ١٩٢٦ م] ظهر كتاب [فى الشعر الجاهلى] للدكتور طه حسين ، فرد عليه الشيخ بكتابه [نقض كتاب فى الشعر الجاهلى] فصنع معه ما صنع مع كتاب [الإسلام وأصول الحكم] عندما فنده فقرة فقرة وفكرة فكرة ، مع أدب رفيع فى الحوار وبراعة فى الجدل كشفت عن عقل متمكن ومتمرس فى ميدان البحث والمناظرة ، يغترف صاحبه من معين من العلم لا يغيض .

لقد أدى الرجل بهذين الكتابين حق دين وأمة ، ونهض بفرض كفائى وجب على الأمة جمعاء .. وكان ، بحق ، كما قال هو :

ناضلت عن حق يحاول ذو هوى   تصويره للناس شيئا منكرا

● وفى سنة ١٣٤٦ هـ سنة ١٩٢٧ م اشترك مع صديقه العلامة أحمد تيمور باشا فى تأسيس [جمعية الشبان المسلمين] التى جاءت طليعة الجمعيات الإسلامية التى تكونت للتعريف بالإسلام ، والزود عن حضارته ، فى تلك الحقبة التى تميزت بزحف فكرية «التغريب» على وطن العروبة وعالم الإسلام .. ولقد رأس أول اجتماع تحضيرى لتأسيسها فى ٢٥ نوفمبر سنة ١٩٢٧ م ..

كذلك نهض الشيخ الخضر بتأسيس [جمعية الهداية الإسلامية] ، التى ضمت كوكبة من المثقفين ثقافة دينية ومدنية .. وأصدر لها مجلة [الهداية الإسلامية] .. وكون لها مكتبة عامة ، جعل من مكتبته الخاصة نواة لها .. ولقد امتد نشاط هذه الجمعية إلى الأقاليم ، فقامت لها

فروع فيها .. وكانت محاضراته المستمرة فيها ومقالاته فى المجلة جهدا منظما ومستمرا قدم من خلاله معالم دعوته للإحياء الإسلامى والنهضة العربية وتحرير ديار العروبة والإسلام .. ولقد جمعت مقالاته ومحاضراته هذه فى كتاب من ثلاثة أجزاء هو [رسائل الإصلاح] ..

- وعندما أصدر الأزهر مجلته ، التى بدأت باسم [نور الإسلام] فى سنة ١٣٤٩ هـ سنة ١٩٣٠ م عهد إلى الشيخ الخضر برئاسة تحريرها ، فنهض بهذه المهمة من عددها الأول ـ [محرم سنة ١٣٤٩ هـ مايو سنة ١٩٣٠ م] ـ حتى عدد ربيع الآخر سنة ١٣٥٢ هـ يوليو سنة ١٩٣٣ م .. عندما استقال من رئاسة تحريرها ، رافضا التعاون مع الأستاذ محمد فريد وجدى [١٢٩٥ ـ ١٣٧٣ هـ ١٨٧٨ ـ ١٩٥٤ م] الذى عين ـ دون إذن الشيخ الخضر ـ مديرا لتحرير المجلة .. وكان بينهما جدل فكرى يومئذ فى الصحف والمجلات .. ولم تفلح وساطة الشيخ الظواهرى [١٢٩٥ ـ ١٣٦٣ هـ ١٨٧٨ ـ ١٩٤٤ م] ـ شيخ الأزهر ـ فى إثنائه عن الاستقالة .. وكان معاشه يومئذ أقل من خمسة جنيهات ؟ ! .. لكن نشاطه تواصل فى التدريس بكلية أصول الدين .

- وعندما تكون «مجمع اللغة العربية» بالقاهرة فى سنة ١٣٥١ هـ سنة ١٩٣٢ م ، من عشرين عضوا عاملا ، كان الشيخ الخضر واحدا من أقدم هؤلاء الأعضاء ، ومن أكثرهم إنتاجا .. فلقد شارك فى كثير من لجان المجمع العلمية ، من مثل : لجنة اللهجات .. ولجنة الآداب والفنون الجميلة .. ولجنة دراسات معجم فيشر.. ولجنة الأعلام الجغرافية .. ولجنة الأصول .. ولجنة معجم ألفاظ القرآن الكريم .. ولجنة المساحة والعمارة .. ولجنة المعجم الوسيط .. الأمر الذى يعكس وزنه العلمى وثقله الفكرى وثقافته الموسوعية وجهده الدؤوب فى خدمة الفكر.... كذلك نشرت له مجلة المجمع العديد من الأبحاث ، من مثل :

١ ـ «المجاز والنقل وأثرهما فى حياة اللغة العربية» ..

٢ ـ «شرح قرارات المجمع والاحتجاج بها ، وتكملة مادة لغوية ورد بعضها فى المعجمات ولم ترد بقيتها .» .

٣ ـ «الاستشهاد بالحديث فى اللغة» .

٤ ـ «وصف جمع العاقل بصفة فعلاء» .

٥ ـ «اسم المصدر فى المعجم» .

٦ ـ «طرق وضع المصطلحات الطبية وتوحيدها فى البلاد العربية» .

٧ ـ «شعر البديع فى نظر الأدباء» .

٨ ـ «من وثق من علماء العربية ومن طعن فيه» .

ولم يقف نشاطه المجمعى عند مجمع القاهرة .. فلقد اختير عضوا بالمجمع العلمى العربى بدمشق .

- وفى سنة ١٣٦٦ هـ سنة ١٩٤٧ م رأس تحرير مجلة [لواء الإسلام] وبدأ فيها تفسيره للقرآن الكريم ..
- وفى سنة ١٣٧٠ هـ سنة ١٩٥١ م نال عضوية «هيئة كبار العلماء» برسالته [القياس فى اللغة العربية] .
- وعندما قامت الثورة المصرية فى ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ م كان منصب شيخ الأزهر شاغرا .. فوقع اختيار الثورة وحكومتها على الشيخ الخضر إماما أكبر وشيخا للإسلام ووجها مشرقا لهذه الجامعة العريقة تطل من خلاله على عالم العروبة والإسلام .. فتوجه ثلاثة من الوزراء إلى منزل الشيخ ، بشارع خيرت ، فى يوم الثلاثاء ٢٦ ذى الحجة سنة ١٣٧١ هـ ١٦ سبتمبر سنة ١٩٥٢ م طالبين منه قبول مشيخة الأزهر .. فنهض بالأمانة ما وسعته الطاقة .. وعندما أحس بضغوط تحول بينه وبين تنفيذ ما يريد ، أو تطلب منه تنفيذ مالا يرضى صمم على الاستقالة فى ٢ جمادى الأولى سنة ١٣٧٣ هـ ٧ يناير سنة ١٩٥٤ م .. قائلا كلمته الشهيرة : «يكفينى كوب لبن وكسرة خبز ، وعلى الدنيا بعدهما العفاء» ؟ ! ....ولقد ألمح إلى ملابسات استقالته عندما قال : «إن الأزهر أمانة فى عنقى ، أسلمها ـ حين أسلمها ـ موفورة كاملة ، وإذا لم يتأت أن يحصل للأزهر مزيد من الازدهار على يدىّ فلا أقل من ألا يحصل له نقص» ! ..
- ومنذ ذلك التاريخ تفرغ للبحث والكتابة والمحاضرة ، حتى وافاه الأجل ، فانتقل إلى جوار ربه مساء يوم الأحد ١٣ رجب سنة ١٣٧٧ هـ ٣ فبراير سنة ١٩٥٨ م .. فشيعه العلماء والفضلاء والعارفون لفضله وعلمه ونضاله ، حتى لقد امتد موكب جنازته ما بين ميدان باب الخلق والجامع الأزهر الشريف ؟ ! ..

ولم يخلف الرجل وراءه من حطام الدنيا شيئا ، حتى لقد دفن ـ بناء على وصيته ـ بمدفن الأسرة التيمورية ، مع صديقه العلامة أحمد باشا تيمور ! ... لكنه خلّف ، غير النضال والأثر الطيب والذكر الحسن والقدوة الصالحة ، كنوزا من الفكر شاهدة على عقله المبدع والمجدد ، وجهده الدؤوب ، وعزمه الذى لم يعرف الوهن أو التقصير ... فغير خطبه ومحاضراته ومقالاته وأبحاثه التى لم تجمع .. خلف لنا هذه المؤلفات :

١ ـ [رسائل الإصلاح] ـ فى ثلاثة أجزاء ـ

٢ ـ [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم] .

٣ ـ [نقض كتاب فى الشعر الجاهلى] .

٤ ـ [القياس فى اللغة العربية] .

٥ ـ [الخيال فى الشعر العربى] .

٦ ـ [آداب الحرب فى الإسلام] .

٧ ـ [خواطر الحياة] ـ [ديوان شعره] ـ .

٨ ـ [تعليقات على كتاب [الموافقات] للشاطبى] .

* * *

لقد كان ، رحمه الله ، عقلا إسلاميا مجددا .. ومناضلا فى سبيل النهضة العربية والإحياء الإسلامى ، يتحلى بخلق الأولياء والصديقين والشهداء ....

● فهو فى تونس يواجه الاستبداد الاستعمارى والمسخ الحضارى بالدعوة إلى إحياء العربية لتكون سلاحا فى معركة الأمة من أجل حريتها واستخلاص هويتها العربية الإسلامية .. ويستنهض الشعب بإبراز قيمة ومكانة «الحرية» فى الإسلام .. ويدفع الثمن هجرة من الربوع التى نشأ فيها ! ..

● وهو فى المشرق ، بدمشق ، يواجه تسلط السفاح أحمد جمال باشا ، فيدفع الثمن سجنا وتعذيبا ..

فلقد كان عداؤه للاستعمار الأجنبى وللاستبداد الداخلى شديدا ودائما ..

فلا كان من عيش أرى فيه أمتى تساس بكفَّىْ غاشم وغريب !

● وهو فى مصر يتصدى لخطر الغزو الفكرى ، ممثلا فى تيار «التغريب» ، فينقض كتابى على عبد الرازق وطه حسين ... ويسهم ، بالفكر ، فى إنهاض العروبة وتجديد الإسلام ...

ويسلك سبل التنظيم ـ الاجتماعى والفكرى والقومى والعلمى ـ من خلال [جمعية الهداية الإسلامية] ومجلتها .. و[جمعية تعاون جاليات إفريقيا الشمالية] .. و[جمعية الشبان المسلمين] .. و[هيئة كبار العلماء] .. و[المجامع اللغوية] .. و[القسم الأدبى بدار الكتب المصرية] .. ومجلات [نور الإسلام] و[لواء الإسلام] .. الخ .. الخ .. ليجمع الأنصار حول فكره التجديدى ، وليمهد السبل لهذا الفكر كى يوضع فى الممارسة والتطبيق ..

لقد جمع إلى وعيه بتراث أمته وكنوزها الحضارية ، وعيا بالتحديات المعاصرة التى تحول بينها وبين النهضة والإحياء ، فكان لسان «الأصالة» ، المعبر عن مشكلات «المعاصرة» وضروراتها .. يذود عن «فكر الإسلام ومجد العروبة» ، ويدعو إلى النهضة الحديثة المرتكزة على «المعارف» و «الصناعات» ! ..

أبناء هذا العصر ، هل من نهضة تشفى غليلا حره يتصعد ؟ !
هذى الصنائع ذللت أدواتها وسبيلها للعالمين ممهد
إن المعارف والصنائع عُدّة باب الترقى من سواها موصد !

ولقد أصاب صديقه العالم الفاضل محب الدين الخطيب ، عندما وصفه فقال : «هذا رجل آمن بالإسلام ودعوته ، وأحب من صدر حياته أن يكون من الذين قال الله سبحانه فيهم : [إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا ، وأبشروا بالجنة التى كنتم توعدون][1] .....»[2]

* * *

وإذا كان لنا ـ فى هذا المقام ـ وفى إطار هذا الحيز ـ الذى نحرص أن لا يكون طويلا ـ إذا كان لنا أن نضع بين يدى القارئ ، وأمام عقله وبصيرته ملامح عن واحدة من المعارك الفكرية الجليلة التى خاضها هذا الإمام الجليل ... فإننا نقدم صفحات عن معركته ضد محاولة الشيخ على عبد الرازق [١٣٠٥ ـ ١٣٨٦ هـ ١٨٨٧ ـ ١٩٦٦ م] ـ بكتابه [الإسلام وأصول الحكم] ـ «علمنة» الإسلام ... صفحات توجز القسمات الرئيسية والخطوط العامة لكتاب الشيخ الخضر : [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم] .

- ماذا قال فيه ؟ ...
- وكيف تصدى به لأخطر وأكبر المعارك الفكرية التى دارت حول علاقة الإسلام بالدولة والسياسة فى عصرنا الحديث ؟؟ ..

فى هذا الكتاب ـ [كتاب الشيخ الخضر] ـ [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم] ـ

---

(١) فصلت : ٣٠ .

(٢) لقد جمعنا مادة هذه الصفحات عن حياة الشيخ الخضر من مقال صديقه محب الدين الخطيب . وعنوانه : [شيخ الأزهر السابق : السيد محمد الخضر حسين] مجلة [الأزهر] عدد شعبان سنة ١٣٧٧ هـ . وكتاب [مشيخة الأزهر] لعلى عبد العظيم جـ ٢ ص ١٤٧ ـ ١٦٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م .

عمد المؤلف إلى نهج يغنى قارئه عن قراءة الكتاب الذى يرد عليه وينقضه .. فإذا لم يتيسر للقارئ الاطلاع على كتاب الشيخ على عبد الرازق ، فإنه سيطلع عليه فى ثنايا كتاب الشيخ الخضر ، حتى ليكاد الرجل لا يترك من كتاب [الإسلام وأصول الحكم] فقرة إلا أوردها ليناقش صاحبها ولينقدها وينقض فكرتها أو يبين رأيه فيها .. فهو يتتبع أبواب الكتاب ، موضوع النقض ، بابا بعد باب ، فيبدأ بتلخيص الباب .. ثم يأخذ فى إيراد الفقرة المعبرة عن الفكرة ، فينقضها ، وهكذا ، إلى نهاية الباب .. ففيه معظم نصوص كتاب على عبد الرازق .. الأمر الذى يغنى القارئ له عن كتاب على عبد الرازق ..

وفى هذا الكتاب يتجلى الشيخ الخضر ، فى أسلوبه واختيار ألفاظه : «**عالما ـ أديبا**» .. فهو ينتقى ألفاظه المعبرة بدقة شديدة عن المعنى المراد كما يصنع «**الفلاسفة ـ العلماء**» .. وهو يتخير من هذه الألفاظ المحكمة ما هو جميل ، ويصوغها فى أسلوب بالغ الرقى ، كما يصنع الأدباء الذين برعوا فى تذوق العربية وفقهوا أسرار جمالها وأعانهم على ذلك علم غزير بعلومها .. حتى ليصلح أسلوب الرجل وبيانه لأن يكون نموذجا للغة «العلماء ـ الأدباء» ! ..

وفى هذا الكتاب نرى الشيخ الخضر عالما بالمنطق وقضاياه ـ بالمعنى الفنى والاصطلاحى ـ بارعا فى فن الجدل والمناظرة .. وإذا كان الشيخ على عبد الرازق قد برع فى «**المراوغات التشكيكية**» التى مكنته من أن يضع فى كتابه متناقضات يستطيع أن يلجأ من إحداها إلى الأخرى ، عند المناظرة ، وفى أسلوب وبألفاظ قد تسعفه إذا هو شاء أن ينفى عن كتابه التناقض ؟ ! ـ وهو الأمر الذى وضح جليا فى «مذكرة» دفاعه عن نفسه ودفعه لاتهامات «هيئة كبار العلماء»[1] ـ .. فإن براعة الشيخ الخضر فى فن الجدل وأدب المناظرة قد مكنته من تتبع «المراوغات التشكيكية» للشيخ على عبد الرازق ، فى صبر وأناة ورسوخ قدم ، يحسده عليها أهل العلم وأساطين الجدل والمناظرة .. وإن بدا الرجل ، فى هذا الميدان ، غير مألوف بالنسبة للقراء المتعجلين ؟ ! ..

كذلك ، يتجلى الرجل ، فى كتابه هذا ، «ناقدا ـ محققا أمينا» .. فهو لا يقف فى نقد مصادر خصمه عندما استند إليه الخصم من نصوص واقتباسات ، بل يعود إلى المصادر التى يقتبس منها الخصم ، ليتحقق من أمانته فى النقل ، وليرى هل انتزع النص من سياقه على نحو مخل باتساق الأفكار ؟ .. ولقد استطاع الرجل أن يمسك بتلابيب الشيخ على عبد الرازق فى بعض من هذه المواطن ! ...

---

(١) انظرها فى كتابنا [الإسلام وأصول الحكم ـ للشيخ على عبد الرازق] .

وكمثال على هذا «النهج التحقيقى» فى نقد استخدام المصادر ، تتبع الشيخ الخضر لمقولة الشيخ على عبد الرازق القائلة إن علماء الكلام الإسلاميين قد قرروا للخليفة والإمام سلطانا إلهيا مطلقا .. فلقد ذهب الشيخ الخضر إلى المصادر التى عزا إليها الشيخ على هذه المقولة ، فكشف غياب الدقة عن الرجل فى هذا الادعاء ـ وهو يكشف لنا هذه الحقيقة ، التى هى نموذج لهذا المنهج فى «النقد بالتحقيق» فيقول : «قال المؤلف ـ [على عبد الرازق] ـ ، عازيا إلى [طوالع الأنوار][1] وشرحه [مطالع الأنظار][2] : «ولا غرو أن يكون له ـ [الخليفة] ـ حق التصرف فى رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم[3] » . **قطف المؤلف هذه الجملة من أصلها وأطلقها خالية من الروح التى تجعلها حكمة جليلة** ، فإن صاحب [الطوالع] إنما ألقاها فى نسق التعليل لأخذ العدالة شرطا من شروط الإمامة ، فقال : [**الرابعة** : أن يكون عدلا ، لأنه يتصرف فى رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم] . وقال شارحه فى [المطالع] : [لو لم يكن ـ يعنى الإمام ـ عدلا لم يؤمن تعديه ، وصرف أموال الناس فى مشتهياته ، وتضييع حقوق المسلمين] ، **فالمراد من التصرف فى الأموال والرقاب والأبضاع التصرف بحق ، وهو التصرف بنحو القضاء ، أو بعمل مشروع ، كاستخلاص الأموال المفروضة ، وحمل الناس على أمر الجندية ، وولاية نكاح من لا ولى لها»**[4] .

فهو ، هنا ، يحقق اقتباسات خصمه ، ويكشف التجاوز الذى حدث فى الاستشهاد بسبب عزل العبارة المقتبسة ، قسرا ، عن السياق الذى وردت فيه ! ...

* * *

ولقد كانت المعركة بين الشيخ على عبد الرازق وبين خصومه ، فى نظر التيار «العلمانى» ، على وجه الخصوص ، قد اتخذت صورة الصراع بين «التجديد» وبين «الجمود والتقليد».. فصاحب [الإسلام وأصول الحكم] قد قدم نفسه كمجدد إسلامى ، وتحدث عن كتابه كإسهام فى التجديد الدينى .. كما اشتملت جبهة خصومه على أصوات كثيرة مثقلة بنغمات «الجمود والتقليد».. لكن الشيخ الخضر حسين لم يكن من هؤلاء ، ولا كان كتابه صوتا من هذه الأصوات ...**فلقد كان الرجل مجددا إسلاميا راسخ القدم على درب تجديد الإسلام** ،

(١) هو متن فى التوحيد ، للإمام البيضاوى ، ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد بن على .

(٢) لشمس الدين أبى الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهانى .

(٣) الأبضاع : الفروج .

(٤) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١١ من طبعة الأصل] .

يخاصم الجمود والتقليد ، ويرى فيهما شذوذا على نهج الإسلام الحق والمسلمين الحقيقيين .. وفى هذا الصدد يقول : «.. **من أول ما عنى به الإسلام فى تشريعه أن أطلق العقول من وثاق التقليد ، وفتح أمامها باب النظر حتى تعبر إلى قرارة اليقين على طريق الحجة والبرهان ،** قال تعالى : [ولا تقف ما ليس لك به علم][1] وقال : [إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا][2] . وقد جرى علماء الإسلام ، ولا سيما السلف الصالح ، على هذا المنهج ، فكانوا لا يتابعون ذا رأى على رأيه ولا يتقلدون حكما قبل أن يعلموا مستنده ، وإذا .. عرفوا المستند عرضوه على قانون الأدلة السمعية ووزنوه **بميزان النظر** ليعلموا مبلغه من الصحة ، فإذا ثبت على النقد وسلم من وجوه الطعن رفعوه على كاهل القبول وإلا نبذوه نبذ الحذاء المرقع ، غير مبالين بمقام مدعيه وإن حاكى القمر رفعة وسناء ! ومن درس مسائل الخلاف من عهد الصحابة ، ــ رضى الله عنهم ــ ، إلى العصر الذى ساد فيه القول بسد باب الاجتهاد ، رأى الصحابة كيف يخالف بعضهم بعضا ولا ينقاد صغيرهم إلى كبيرهم **إلا بزمام الحجة ،** وسار على هذا **الاستقلال وحرية الفكر** التابعون فمن بعدهم ، ولا يكبر على أحد من المجتهدين أن يناظر أستاذه أو من كان أوفر منه علما وأوسع نظرا فيقارع حجته بالحجة ، حتى إذا لم تمتلئ نفسه بالثقة من أدلته **اجتهد لنفسه** وأقام بجانب مذهبه مذهبا ، ولتجدن من هؤلاء من يبلغه مذهب الصحابى فى قضية لم ينعقد عليها إجماع فيستأنف النظر فى دلائلها **ولا يكون فى صدره حرج أن يخالف الصحابى** أو يرجح مذهب تابعى على مذهبه»[3] ..

وهذا الانحياز الإسلامى إلى التجديد قد ظل نهجا لم يخل منه عصر.. وإن ذبل خلال مرحلة الانحطاط والجمود ــ المملوكية العثمانية .. أما فى عصرنا ، عصر اليقظة «**فإن فى العالم الإسلامى علماء شبوا على حرية الفكر وإطلاق العقل من وثاق التقليد الأصم ، فهم لا يكرهون لذوى الألباب أن يبحثوا حتى فى أصل العقائد (وجود الخالق) ، وهم لا يستطيعون أن يحولوا بين المرء وما يعتقد من باطل ، وليس فى أيديهم سوى مقابلة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنيد**»[4] .

هكذا حدد الشيخ الخضر موقعه فى هذه المعركة وأبان عن هويته ، فهو نصير للتجديد ،

---

(١) الإسراء : ٣٦ .

(٢) النجم : ٢٨ .

(٣) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٣٨ ، ٣٩ من طبعة الأصل] .

(٤) الباب الأول من الكتاب الثانى [ص ١٣٠ ، ١٣١ من طبعة الأصل] .

وخصم للجمود والتقليد . ومن هذا الموقع يتقدم لنقض كتاب الشيخ على عبد الرازق « بمقابلة الآراء بما تستحقه من تسليم أو تفنيد » !

* * *

وإذا كان الرجل قد حدد موقعه وأبان عن هويته فى هذا الصراع الفكرى ، فهو قد نفى عن على عبد الرازق سمة التجديد ، وأعلن عن أن « التغريب » والافتتان بالغرب ومقولات كتابه ونظريات فلاسفته وتصورات مستشرقيه هو الذى جعل الشيخ على عبد الرازق ينظر إلى الإسلام ــ فى قضية الدولة والسياسة ــ بالمنظار الذى نظرت به النهضة الأوربية إلى المسيحية الكاثوليكية . فيرى الخلافة : استبدادا وحكما بالحق الإلهى وكهانة تجعل الحاكم نائبا عن الله . لا يُسأل عما يفعل .. ويرى الإسلام : دينا لا دولة ، ورسالة روحية يا بعد ما بينها وبين السياسة وتنظيم المجتمعات ..

إنه تقليد الغرب . ذلك الذى جعل صاحب [الإسلام وأصول الحكم] يرى الإسلام مسيحية تطلب أن ندع ما لقيصر لقيصر وما لله لله ! .. فهو « التغريب » ، إذا ، وليس « التجديد » . المنطلق الذى رآه الشيخ الخضر مصدرا لهذا الفكر الذى انفرد به الشيخ على عبد الرازق دون كل علماء الإسلام على امتداد تاريخ الإسلام ! ..

إنه يحدد « التغريب » ــ وتصور الإسلام ــ فى السياسة ــ مسيحية ــ كعلة أولى لهذا الفكر ، فيقول : « يتساءل الناس أحيانا عن الحال الذى لبس قلب المؤلف ــ [الشيخ على عبد الرازق] ــ حتى أصبح يقول على الله غير الحق : هل اقتحم هذه الخطيئة لقصور فى الفهم ؟ أم لداعية الفتانة بعلة أخرى ؟ . إذا صح للقارئ أن يتردد فى بعض المباحث السابقة ، فإن هذا البحث ــ [الذى تصور فيه على عبد الرازق الإسلام « رسالة لا حكم ودين لا دولة »] ــ لا يبقى له ريبة فى أن المؤلف قد يقصد إلى قلب الحقائق ، حيث لا يصح أن تنقلب فى نظره »[1] ! فليس قصور الفهم هو علة هذه الأفكار ..

وعندما يتحدث على عبد الرازق عن وجود تصورين للحاكم فى نظر علماء الإسلام ، أحدهما ــ وهو مذهب الجمهور ، فى رأيه ــ يرى الحاكم ذا سلطان إلهى مستبد ... يبصر الشيخ الخضر أثر التقليد لمذاهب الغربيين ــ لا مذاهب الإسلاميين ــ فى هذا الادعاء .. فيقول ــ فى تحفظ العلماء ودقتهم ــ : « والذى يؤخذ بطريق الاستنتاج أن المؤلف عرف أن

---

(١) الباب الثالث من الكتاب الثانى [ص ١٧٢ من طبعة الأصل] .

للغربيين فى سلطة الملك مذهبين فابتغى أن يكون للمسلمين مثلها ، ولما لم يجد فى كلام أهل العلم عن الخلافة ما يوافق أو يقارب القول بأن سلطان الخليفة مستمد من سلطان الله تلمسه فى المدائح من الشعر أو النثر...»[1] ؟ ! ..

وعندما يستند الشيخ على عبد الرازق إلى آراء المستشرق «السير أرنولد» [١٨٦٤ - ١٩٣٠ م] فى تقرير «أحكام شرعية» خاصة بالإمامة والخلافة ، يبصر الشيخ الخضر أثر الافتتان بالغرب وتأثيرات الهيمنة التى تمارسها الحضارة الغربية على عقول البعض إلى الحد الذى جعلتهم يأخذون عنها ، لا المباحث التاريخية والاجتماعية ، بل وأحكام الشرع والدين ؟ ! .. فيقول : «... ولو أحالنا المؤلف - [على عبد الرازق] - على كتاب السير أرنولد - [الخلافة] - فى بحث تاريخى أو اجتماعى له مساس بالخلافة لأخذ منا الأسف على أن فاتنا الاطلاع عليه مأخذا بليغا ، **ولكنه أحالنا على كتاب السير أرنولد فى تحقيق حكم شرعى** ، فقلنا : لعله أراد خلط الجد بالهزل ، أو إخراج أحكام الشريعة من دائرة الراسخين فى علومها ! . يجب أن تكون قيمة الأحكام الشرعية فى نظر المؤلف فوق هذا التقدير ، **وما ينبغى له أن يخيل إلينا أنا فى حاجة إلى الاقتداء بعقول الغربيين حتى فى أمور الدين من واجب وحرام . وإذا كان المؤلف يدرى أن للشريعة أصولا ومقاصد لم يدرسها السير أرنولد حق دراستها ، فإن إحالتنا على كتابه ليست سوى عثرة فى سبيل البحث تعترض السذج فتكبو بهم فى تردد وارتياب**»[2] !

وعندما يتصور الشيخ على عبد الرازق ، ويصور الرسول ، - صلى الله عليه وسلم - ، مجرد «مبلغ» رسالة ، لاحظ له ولا شأن «بالتنفيذ» لما تضمنته هذه الرسالة من تنظيم للمجتمعات وسياسة للناس .. ينبه الشيخ الخضر إلى تأثيرات صورة المسيح . - عليه السلام - ، بنظر علمانية الحضارة الغربية ، فى تلوين تلك الصورة المدعاة لنبى الإسلام .. «فالرأى الذى يقصده المؤلف - [على عبد الرازق] - حسبما تصرح به ألفاظه وما يسوق عليه من الشبه - هو أن النبى ، - صلى الله عليه وسلم - ، مبلغ فقط ، ولم يكن من وظيفته تنفيذ ما أوحى إليه بتبليغه ، وأنه لم يأت بشريعة لها مساس بالقضاء وسياسة الدولة . **وهو رأى لم ينسج على أصل شرعى ولم يقم على بحث علمى ، ولكن الافتتان بزخرف الحياة الافرنجية يخامر العقل ، فإذا**

---

(١) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١٤ من طبعة الأصل] .

(٢) الباب الثانى من الكتاب الأول [ص ٢٩ من طبعة الأصل] .

الخيال ينقر بالقلم ما شاء أن ينقر، ويقلب صور الحقائق إلى مالا يخطر على قلب أفاك أثيم»[1] !

وإذا كان اللاهوت المسيحي قد تصور المسيح منبت الصلة بالدولة والسياسة، يدعو إلى أن ندع ما لقيصر لقيصر ومالله لله.. فهو قد تصوره إلها أو ابنا لله، له خصائص الألوهية وصلاحياتها.. فإذا جاء الشيخ على عبد الرازق وتحدث عن سلطان الرسول - صلى الله عليه وسلم - على القلوب سلطانا يجعل له «حق التصريف لكل قلب تصريفا غير محدود»... رأينا الشيخ الخضر ينبه على أن الإسلام يرى الله سبحانه وتعالى هو المنفرد بتصريف القلوب.. وينقل رأى الحافظ ابن حجر العسقلاني [٧٧٣ - ٨٥٢ هـ ١٣٧٢ - ١٤٤٩ م] في [فتح البارى] والذى يقول فيه : «إن الله تعالى تمدح بالانفراد بذلك ولا مشارك له فيه».. ورأى البيضاوى [٦٨٥ هـ ١٢٨٦ م] الذى يقول في تفسير آية : «ونقلب أفئدتهم وأبصارهم»[2] : إن في نسبة تقليب القلوب إلى الله إشعارا بأنه يتولى قلوب عباده ولا يكلها إلى أحد من خلقه»... ثم يحدد الشيخ الخضر مصدر هذا «الغلو» فيقول : «وإنك لتجد في هذه الجمل من الغلو في الوصف مالم يذكره النبي - صلى الله عليه وسلم - عن نفسه، وإنما علق بقلم المؤلف - [على عبد الرازق] - من أثر ديانة أخرى»[3] !..

وفي الحديث عن موقف علماء الإسلام من الفلسفة يلمح الشيخ الخضر خطر النهج الذى يجعل أصحابه مقلدين «لكل ما يلفظ به الغربيون»[4]...

ولم يكن الرجل داعية لإقامة الأسوار بين الحضارات، ولكنه كان نصيرا للتفاعل الصحى الراشد، الذى يقوم بين حضارات مستقلة بما تتايز به وتتميز من سمات وخصائص.. وعدوا للافتتان بزخرف الحضارة الغربية... وهو يتحدث عن هذا الموقف المتوازن عندما يعرض لموقف حضارتنا من الحضارة اليونانية، فيقول : «لقد عنى المسلمون من علوم اليونان بالفنون التى كانت معروفة لهم، أو كانت بضاعتهم فيها مزجاة[5]، وكانوا يصرفون عنايتهم إلى هذه العلوم على قدر ما يرون لها من فائدة، وعلى حسب ما تمس إليه الحاجة، فأقبلوا على العلوم

---

(١) الباب الثالث من الكتاب الثاني [ص ١٦٥ من طبعة الأصل].

(٢) الأنعام : ١١٠.

(٣) الباب الثالث من الكتاب الثاني [ص ١٦٦ من طبعة الأصل].

(٤) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٥١ من طبعة الأصل].

(٥) أى رائجة.

الرياضية والطبيعية والفلسفة والمنطق بمجامع قلوبهم ، وأعطوا جانبا من عنايتهم إلى ما نقل لهم من سياسة أفلاطون وأرسطو ، مع علمهم بأن أيديهم مملوءة بمبادئ السياسة الكافية فى تدبير مصالح الأمة وصيانة حقوقها على منهج الحرية السامية والعدالة الصادقة ... ومن نظر فى تاريخ عظماء الإسلام ببصيرة لم تفتتن بزخرف المدنية الغربية رأى أن سيرتهم العملية وما يلفظون به من نوابغ الكلم ما يشهد له بأنهم أدركوا فى فن السياسة شأوا بعيدا ولم يكن حظهم منها أقل من حظ دارسى كتابى الجمهورية والسياسة»[1] ! .

لقد أبصر الشيخ الخضر أثر «التغريب» و «الافتتان بالحضارة الغربية» فى مجئ دعوى الشيخ على عبد الرازق جانحة عن مسار الفكر السياسى الإسلامى منذ تبلور هذا الفكر وحتى عصرنا الحديث .. ذلك أن من آفات هذا «التغريب» :

- **تصور تطور كل المجتمعات على ذات الدرب وبذات المراحل وعلى نفس النحو الذى سلكه المجتمع الغربى فى التطور !**
- **وتصور كل المدارس الفكرية والمذاهب والمنظومات الفكرية فى ضوء مثيلاتها الغربية .. إلى الحد الذى نرى فيه ذاتنا وتاريخنا وواقعنا بمنظار الاستشراق ! ..**

* * *

ولم يكن خلاف الشيخ الخضر مع هذا «النهج التغريبى» مجرد استمساك بفضيلة الاستقلال الفكرى ، وفرط أنفة من التبعية لقوم غير مسلمين ، كما قد يفهم البعض خطأ وقصر نظر ! .. وإنما كان وراء هذا الموقف ـ فضلاً عن أن فضيلة الاستقلال الفكرى هى السبيل الوحيد لرؤية الخصائص التى تمايز بين الحضارات ، ومن ثم فإنها السبيل الوحيد لتحصيل الحقيقة وإدراك الصواب ـ كان وراء هذا الموقف المعادى لهذا «النهج التغريبى» موقفا وطنيا يدرك وظيفة هذا النهج التغريبى فى تكريس التبعية السياسية والعسكرية والاقتصادية المفروضة على وطن العروبة وعالم الإسلام من قبل أبناء الحضارة الغربية الغزاة المستعمرين .. فالتبعية الفكرية ، هنا ، تلعب دورا فاعلا وفعالا فى تأييد وتأبيد الاستعمار الذى يحول بين المسلمين وبين الحرية والنهضة والتقدم إلى الأمام ! ..

لقد كان الخضر : «شيخا ـ مجددا ـ مناضلا» .. فهو عالم ملتزم بأصول الشريعة ومقاصدها .. وهو مجدد ، جعله تجديده مهتما بواقع المسلمين المعاصر ، معنيا بالحلول الكافلة

(١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص٤٨ من طبعة الأصل].

للأمة تجاوز سلبيات الواقع الذى تعيش فيه . وهو مناضل يدرك دور الشريعة والتجديد فى التصدى لأعداء الأمة . الذين يفرضون عليها القهر والعبودية والتخلف . ويحولون بينها وبين الحرية والقوة والإنطلاق ...

- فهو . فى تونس . قد ناهض الاستعمار . الذى اضطره إلى الهجرة من وطنه الأول إلى الشام ...
- وهو . فى الآستانة . يشارك فى العمل السياسى . ويضطلع بمهام فى السفارات الخارجية . تجعله على دراية بما يصنع الغرب وما يبيت لعالم الإسلام ...
- وهو فى دمشق . يناضل الاستبداد . ويدخل السجن ... ثم يضطره الاستعمار الفرنسى ـ الذى هجّره من تونس ـ إلى الهجرة من دمشق إلى القاهرة ...
- وفى القاهرة ـ وبصدد كتاب [الإسلام وأصول الحكم] ـ أبصر الرجل كم هى جليلة تلك الخدمة التى يقدمها للاستعمار كل من يدعو إلى تجريد الإسلام من طابعه ودوره السياسى . وتجريد الدولة . فى وطن المسلمين . من صبغتها الإسلامية . وتقديم الإسلام دينا لا دولة . ورسالة روحية لا شرع فيها ولا سياسة ... ذلك أن المسلمين . فى ظل الاستعمار . إذا اهتموا « بمالله » . « وتركوا ما لقيصر لقيصر » . كان المستفيد الأول من ذلك هو الأجنبى . لأن « قيصر » هنا هو الاستعمار ! .. فعلمنة الإسلام « هى ـ فى حقيقتها ـ وبصرف النظر عن النوايا ـ تشريع يمنع الحرج والإثم عن ضمير المسلم إن هو خضع لسلطان أجنبى أو سلطة غير إسلامية ... ومن ثم فإن اشتراط « إسلامية الدولة » و « إسلامية القانون » . هو ـ فى الحقيقة ـ دعوة للمسلمين كى يثوروا فى سبيل حريتهم وتسويد شريعة الإسلام فى الوطن الذين يعيشون فيه ! ..

أبصر الشيخ الخضر هذه الحقيقة الجوهرية . ونبه إليها وهو يرد دعوى الشيخ على عبد الرازق : « علمانية الإسلام » !

فهو عندما ينبه على تهافت أدلة الشيخ على عبد الرازق وحججه . يشبهها ـ ساخرا ـ بوعود الدول الاستعمارية وعهودها ؟ ! .. فيقول عنه : « إنه تشبث بأوهى من عهد دولة استعمارية[1] » ؟ !

وعندما يستدل على عبد الرازق على أن محمدا ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان رسولا

(١) الباب الثانى من الكتاب الثانى [ص ١٥٢ من طبعة الأصل].

مبلغا ، ولم يكن حاكما منفذا ، بأن «الرسالة» غير «الملك» ، وبكلمة المسيح ، ـ عليه السلام ـ : «أعطوا مالقيصر لقيصر ومالله لله» ، وبأن يوسف ، ـ عليه السلام ـ ، كان عاملا في دولة لا تدين بدينه ... ينبه الشيخ الخضر على مغايرة النهج الإسلامى لما سبقه من نهج في هذا الأمر ... ويشير إلى الخطر البادى من استغلال هذه الدعوى في تكريس انفراد «القيصر» المعاصر ، الاستعمار ، بالسلطة والسلطان في عالم الإسلام .. فيقول : «لم يرض محمد بن عبد الله ، ـ عليه السلام ـ ، أن يقيم تحت سلطان غير سلطان الله ، ولم يرض لمعتنق دينه الحنيف أن يستكينوا لسلطة غير إسلامية ، وفرض الهجرة والجهاد على ما نقول شهيد . وما ينبغى للمؤلف ـ [على عبد الرازق] ـ أن يحشر في غضون كتابه مثل هذه الكلمة ـ [أعطوا مالقيصر لقيصر ومالله لله] ـ التى تقضى حاجة في نفس المخالف المتغلب ، وتبقى في النفوس أثر الاستكانة إلى أى يد تقبض على زمامها»[1] ؟ ! .. «إن محمد بن عبد الله ، ـ صلوات الله عليه ـ ، لم يعترف بسلطة دار الندوة بمكة ، وحاربها حتى خضد شوكتها واستأصل جرثومة فسادها ، ولم يعترف بسلطة قيصر ، وأخذ يعد ما استطاع من قوة ليدفع شره ويقوض دعائم ملكه ..»[2] ؟! ..

كذلك ، فإن الادعاء بأن الإسلام دين ليست به شريعة لسياسة الدولة والمجتمع ، هو ـ وعينا أم لم نع ـ دعوة تمنح المشروعية لسلطان الأجنبى المتغلب وفلسفة قانونه الغريبة عن روح الأمة وهويتها الحضارية ، ذلك أن «الإسلام يقصد من تأسيس الدولة الإسلامية أمرين :

أحدهما : إجراء أحكامه العادلة ونظمه الكافلة بسعادة الحياة ، إذ لا يقوم عليها بحق إلا من آمن بحكمتها وأشرب قلبه الغيرة على تنفيذها .

ثانيهما : الاحتفاظ بكرامة أوليائه وإعزاز جانبهم حتى لا يعيشوا تحت سلطة مخالف يدوس حقوقهم ، ويرفع أبناء قومه أو ملته عليهم درجات» ؟ ! [3] .

والذين يجعلون الإسلام «دينا» لا «شرعا» ، سيهدرون ، ضمن ما يهدرون من «مقاصد الشريعة» مقصد «الجهاد» ، الذى تجاوز كونه سبيلا «لحفظ الدين» ، وأصبح ، في مواجهة الاستعمار الأجنبى السبيل الأول لحفظ مقاصد الشريعة كلها ؟ ! .. ذلك «أن المقاصد التى تقصدها الشريعة السماوية ترجع إلى حفظ النفس ، والدين ، والعقل ، والعرض ،

(١) الباب الثانى من الكتاب الثانى [ص ١٣٦ ، ١٣٧ من طبعة الأصل] .

(٢) الباب الثانى من الكتاب الأول [ص ٣٤ من طبعة الأصل] .

(٣) الباب الثانى من الكتاب الثانى [ص ١٤٦ من طبعة الأصل] .

والنسب ، والمال . فالقصاص ، مثلا ، مشروع لحفظ النفس ، وحد الزنا لصيانة النسب ، وحد القذف لصيانة العرض ، وعقوبة شارب الخمر لصيانة العقل ، والجهاد لحفظ الدين . بل الاستعمار الأجنبي دل على أن الجهاد مشروع لحفظ الدين والنفس والعرض والمال ، ويرشد إلى هذا قوله تعالى : [إن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاّ ولا ذمة][1] ...»[2] ... فللشريعة الإسلامية ، في الواقع الإسلامي ، دور تحريري .. وهي ليست مجرد نصوص ! .

ولقد كان طبيعيا للرجل الذي أدرك دلالة سيادة الشريعة وأحكامها على استقلال الأمة ودولتها ، أن يبصر دلالة سيادة «الشريعة» الاستعمارية في بلادنا على خضوعنا لهذا الاستعمار ... فأحكام الشريعة الإسلامية هي قانون الأمة الطبيعي ، وفي سيادتها ، بدلا من الفلسفة القانونية للحضارة الغازية ، مظهر من مظاهر الاستقلال .. «وإذا كانت القوانين الوضعية لا يخضع لها المسلمون بقلوبهم ، ولا يتلقون القضاء القائم عليها بتسليم ، كان تقريرها للفصل بينهم غير مطابق لقاعدة الحرية . إذ المعروف أن الأمة الحرة هي التي تساس بقوانين ونظم تألفها وتكون على وفق إرادتها أو إرادة جمهورها . فالشعوب الإسلامية لا تبلغ حريتها الا أن تساس بقوانين ونظم يراعى فيها أصول شريعتها ، وكل قوة تضرب عليها قوانين تخالف مقاصد دينها فهي حكومة مستبدة غير عادلة . فالذين ينقلون قوانين وضعها سكان رومة أو لندرة أو باريز أو برلين ، ويحاولون إجراءها في بلاد شرقية ، كتونس أو مصر أو الشام ، إنما هم قوم لا يدرون أن بين أيديهم قواعد شريعة تنزل من أفق لا تدب فيه عناكب الخيال أو الضلال . وأن في هذه القواعد ما يحيط بمصالح الأمة حفظا . ويسير بها في سبيل المدنية الراقية عنقا[3] فسيحا . ولو قيض الله لشعوب هذه الأمة الإسلامية رؤساء يحافظون على قاعدة حرية الأمم ، لألفوا الجانا ممن وقفوا على روح التشريع الإسلامي ، وكانوا على بصيرة من أحوال الاجتماع ومقتضيات العصر ، وناطوا بعهدتهم تدوين قانون يقتبس من أصول الشريعة ويراعى فيه قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد . وبغير هذا العمل لا يملك المسلمون أساس حريتهم ، ولا يسيرون في سبيل سعادتهم آمنين»[4] !

فسيادة أحكام الشريعة في الأمة ، وهيمنتها وهيمنة فلسفتها بالمؤسسة القضائية الوطنية

---

(١) التوبة : ٨ .

(٢) الباب الأول من الكتاب الثالث [ص ٢٠٠ من طبعة الأصل] .

(٣) العنق ــ بفتح العين والنون ــ هو السير السريع .

(٤) الباب الثالث من الكتاب الثالث [٢٤٣ ، ٢٤٤ من طبعة الأصل] .

قسمة من قسمات «الاستقلال الحضارى» ، بدونها ستظل سيادة الأمة منقوصة ، وحريتها ناقصة ، حتى ولو حققت «الاستقلال السياسى» ، فأصبح لها «عَلَم» و«نشيد» ؟ ! ..

ومن هذه «الزاوية النضالية» ، وبهذا «المنطق التحريرى» أبصر الشيخ الخضر مهمة «الخلافة» الإسلامية ، ودورها التوحيدى للأمة ، ومردود هذا الدور وفعاليته فى مواجهة التحديات التاريخية التى فرضها الاستعمار الغربى على عالم الإسلام .. «فالخلافة لا تزيد على ما يسمى دولة ، إلا أنها رابطة سياسية تجعل شعوبا مختلفى العناصر والقومية يولون وجوههم شطر رايتها بعاطفة من أنفسهم واختيار . ومن هذه الوجهة ينظر إليها بغاة الاستعمار بعين عابسة ، ويحاول الغِرّ ، الذى ينخدع ببهرج آرائهم ، أن يطوى رايتها ويمحو أثرها»(١) ؟ ! ....

لقد كانت الحصن الذى جمع المسلمين ، على امتداد تاريخهم الطويل ، فى مواجهة الغزاة .. وحتى فى لحظات ضعفها ومرضها ، كانت «الرمز» الذى ظل الاستعمار على عدائه له وسعيه لمحوه ، مخافة أن يتداركها التجديد والإصلاح فتعود حصنا للمسلمين ، يجمع وحدتهم ، ويحول بين الاستعمار وبين التهام أوطانهم واستنزاف ثرواتهم واحتلال عقلهم بفكرية التغريب ! ..

هكذا أدرك الشيخ الخضر خطر دعوى «علمانية الإسلام» على قضية القضايا بالنسبة للأمة .. قضية : رفضها لسلطان الأجنبى ، ونهوضها لانتزاع حريتها من الاستعمار .

* * *

وإذا كان كتاب [الإسلام وأصول الحكم] قد ذهب فى تشويه صورة «الخلافة» الإسلامية ، تاريخيا ، إلى حد الافتراء الذى جعلها قهرا مسلحا واستبدادا بالأمر ، من دون الأمة ، باسم الله ! .. فإن كتاب الشيخ الخضر قد برئ من «رد الفعل» الذى يبيض وجه هذه الخلافة دائما ، حتى ولو كان ذلك بالزور والبهتان ! .. بل إن الرجل لا يرغب فى إدارة المعركة حول اسم النظام وعنوانه .. فالدولة الإسلامية هى المطلب .. وليست «الخلافة» هى الشكل الوحيد ولا الاسم المفرد لهذه الدولة الإسلامية .. وفارق بين أن ننتقد تراثنا فى نظم الحكم لنقترب من مقاصد الإسلام فى «الدولة الإسلامية» ، وبين أن يكون هذا النقد سبيلا إلى التخلى عن شرط «إسلامية الدولة» وتجريد الإسلام من شرعه ومدخله فى السياسة وتنظيم

(١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٧ من طبعة الأصل] .

المجتمعات .. «فلم يدع أحد قط أن صلاح شأن الرعية وصيانة شعائر الدين مربوطان باسم الخلافة ، وأن لقب الخليفة كالرقية النافعة ، يذهب بها كل بأس ، أو الدعوة المستجابة ، ينزل عندها كل خير ، والذى نعلمه ويعلمه أشباه العامة من المسلمين أن الخلافة لا تريك آثارها وتمنحك ثمارها من منعة وعزة وعدالة إلا إذا سارت على سنة العزم فى الأمور والحكمة فى السياسة»[1] .

وإذا كان العصر الحديث قد ألح ويلح على إعلاء مكانة الأمة فى تسيير شئون الدولة والمجتمع ، فليس هنالك ، فى نهج الإسلام السياسى ، ما يعارض هذا الاتجاه .. بل إن هذا هو نهج الإسلام الأصيل فى هذا الباب «فالقوة المشروعة للخليفة لا تزيد على القوة التى يملكها رئيس دولة دستورية ، وانتخابه فى الواقع إنما كان لأجل مسمى وهو مدة إقامته قاعدة الشورى على وجهها ، وبذله الجهد فى حراسة حقوق الأمة ، وعدم وقوفه فى سبيل حريتها[2] ... وشكل بعض الحكومات القائمة على خليفة ووزراء ومجلس نيابى يجرى انتخابه تحت ظلال الحرية التامة لا يخالف الشكل الملائم للخلافة الحقيقية بحال[3] ..» بل لقد ذهب الإسلام السياسى فى شروط الخليفة إلى الحد الذى يجعل من دولته «الواقع» القريب من «مثال» «المدينة الفاضلة» ! .. فلقد «قرر جمهور أهل العلم فى شروط الخليفة أن يكون بالغا فى العلم رتبة الاجتهاد ، وأن يكون ذا رأى وخبرة بتدبير الحرب والسلم ، وأن يكون شجاعا لا يرهب الموت الزؤام فما دونه ، وأن يكون عادلا لا تأخذه فى الحق لومة لائم ، وتعرف مزية العدل باختبار سيرته فيما كان يتولاه من أعمال قبل منصب الخلافة أو بما تدل عليه التجارب والمشاهدة الطويلة من استقامته وشرف همته وإنكاره ما يفعل الظالمون بغيرة وحماسة ..»[4] .

وليست صحيحة ولا دقيقة ولا صادقة تلك الصورة الشوهاء التى عممها صاحب [الإسلام وأصول الحكم] على مجمل نظام الخلافة الإسلامية عبر التاريخ الإسلامى .. «فلقد أتى عليها حين من الدهر وهى لا تنتضى حسامها ولا تلمع بإنذارها ووعيدها إلا فى وجه عدو يتربص بالمؤمنين الدوائر ، أو ثائر عصفت به ريح الأهواء وماله من أولى الألباب ولى

(١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٩٠ من طبعة الأصل] .
(٢) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١٣ من طبعة الأصل] .
(٣) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٤ من طبعة الأصل] .
(٤) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٢ من طبعة الأصل] .

ولا عاذر . وأدركها زمن بعدت فيه عن حقيقتها ، فخلطت عملا صالحا وآخر سيئا ، وربما كان إثمها فى بعض الأحيان أكبر من نفعها »[1] .. فالتعميم فى تصوير الخلافة بصورة «القهر المستبد باسم الله» غريب عن المنهج العلمى فى دراسة التاريخ ...

أما الصورة العثمانية للخلافة ، والتى أتاحت لأعداء «الدولة الإسلامية» تشويه صورة الخلافة ، بإطلاق وتعميم ، فإن الإسلام السياسى حجة عليها وعلى سلاطينها ، وليست هى بالحجة على هذا الإسلام ! .. «**ولو أن المتأخرين من سلاطين آل عثمان أعطوا للخلافة شيئا من حقوقها ، وراعوا ما أمر الله به من وسائل استقامتها لما انفرط عقد هذه الممالك الإسلامية وأصبح كل قطعة منها تحت سلطة أجنبية تستبد عليها فى حكمها وتتصرف فى رقاب شعوبها وأموالهم كيف تشاء**»[2] .

لكن المرض لا يبرر الإعدام .. والفساد لا يستدعى اليأس من الإصلاح .. فإذا كانت الخلافة الإسلامية لا تعدو : «الدولة الإسلامية الجامعة» ، «فليس إصلاح شأنها ـ [إذا فسد] ـ وإعادتها إلى سيرتها المثلى ممن يغارون على مصلحة الشرق واتحاد شعوبه ببعيد»[3] ؟ ! ..

هذا عن الخلافة فى التاريخ ..

* * *

ولقد كانت الفكرة الجوهرية والمحورية لكتاب [الإسلام وأصول الحكم] هى دعوى أن الإسلام دين لا دولة ، ورسالة لا حكومة ، ويا بعد ما بينه وبين السياسة وتنظيم المجتمعات ! .

وبعض الذين تصدوا لنقد هذا الكتاب بلغوا فى معاداة هذه الدعوى مبلغ «رد الفعل» ، حتى لقد بدت فى أقوالهم رائحة تصور الحكومة الإسلامية «حكومة دينية» تشبه تلك التى عرفتها أوربا حاكمة «بالحق الإلهى»... ذلك أنهم تحدثوا عن «وحدة» الدين والدولة ، مقابل دعوى «الفصل» بينهما ! ..

لكن هذا الموقع ـ موقع «رد الفعل» ، الغريب عن روح الإسلام وجوهره ـ لم يكن هو

---

(١) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٦٤ من طبعة الأصل] .
(٢) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٨٧ من طبعة الأصل] .
(٣) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٦٤ من طبعة الأصل] .

الموقع الفكرى للشيخ الخضر عندما نقض كتاب الشيخ على عبد الرازق ... فهو قد تبنى موقف علماء الكلام المسلمين ، من مختلف تيارات فكر أهل السنة ، الذين قرروا أن «الخلافة ـ الإمامة ـ الدولة» ليست من أصول الدين ولا أركانه ولا عقائده ، وأنها من الفروع .. ومن ثم فلا حجة لمن يدعى «علمانية الإسلام» بسبب خلو القرآن من الآيات التى تنص على «الخلافة ـ الامامة ـ الدولة» ، فمكان الفروع ، ليس بالضرورة هو القرآن الكريم ... واستمراراً لهذا النهج الإسلامى العريق قال الشيخ الخضر : «**إن الخلافة ليست من نوع العقائد**[1] ... **وبحثها يرجع إلى النظر فى حكم عملى لا فى عقيدة من عقائد الدين** . ومما يترتب على الفرق بين الأحكام العملية والعقائد أن الأحكام العملية يكتفى فيها بالأدلة المفيدة ظنا راجحا ، وأما العقائد فإنها لا تقوم إلا على براهين قاطعة ... **فلا غضاضة على حكم الخلافة إذا لم يرد به قرآن يتلى** ، **إذ ليست الخلافة زائدة على إمارة عامة تحرس شعائر الدين وتسوس الناس على طريق العدل** ، ولم يكن وجه المصلحة من إقامة هذه الإمارة بالخفى الذى يحتاج إلى أن يأتى به قرآن صريح ... فالقرآن لم يصرح بحكم الإمارة العامة اكتفاء بما بثه فى تعاليمه من الأصول التى تبينها السنة ويرجع إليها الراسخون فى العلم عند الحاجة إلى الاستنباط ، ولأن فى الأمر بإطاعة أولى الأمر عبرة لأولى الألباب ... »[2] ! . فإذا استدل علماء الإسلام على وجوب «الخلافة ـ الإمامة ـ الدولة الإسلامية» بضرورتها ، لأن «ترك الناس فوضى لا يجمعهم على الحق جامع ولا يزعهم عن الباطل وازع ، يفضى إلى تبدد الجماعة ، وإضاعة الدين ، وانتهاك حرمة الأموال والنفوس والأعراض ، فإنهم ـ [بهذا الاستدلال] ـ إنما يطبقون قاعدة شرعية ، وهى قاعدة : «الضرر يزال» أو قاعدة : «مالا يتم الواجب المطلق إلا به ، وكان مقدورا ، فهو واجب» ... »[3]

ومن هذا الموقع الفكرى ، الذى يرى وجوب «**الدولة الإسلامية**» ـ **وليس أى دولة ـ دون أن تكون هذه الدولة عقيدة من عقائد الدين أو ركنا من أركانه** ـ أنكر الشيخ الخضر إسلامية الصورة التى صور بها الشيخ على عبد الرازق الخليفة المسلم ، ورفض ما قاله صاحب [الإسلام وأصول الحكم] عن طبيعة سلطات الخليفة فى الإسلام ... لقد قال على عبد الرازق ، عن الخليفة : إن «ولايته عامة ومطلقة ، كولاية الله تعالى ورسوله الكريم» .. وعلق الخضر على هذه العبارة فقال : «إنها من مبالغاته التى تضع للخلافة فى نفوس

(١) الباب الثانى من الكتاب الأول [ص ٣٣ من طبعة الأصل] .

(٢) الباب الثالث من الكتاب الأول [ص ٧٤ ، ٧٥ من طبعة الأصل] .

(٣) الباب الثانى من الكتاب الأول [ص ٢٦ من طبعة الأصل] .

المستضعفين من الناس صورة مكروهة ، ولوكان المؤلف ـ [على عبد الرازق] ـ يمشى فى بحثه على صراط سوى لتحرى فيما ينطق به عن المسلمين أقوالهم المطابقة ، وهم لم يقولوا إن ولاية الخليفة عامة ومطلقة كولاية الله ، فإن الله يفعل ما يشاء فيمن يشاء ، ولا يسأل عما يفعل ، **والخليفة مقيد بقانون الشريعة ومسئول عن سائر أعماله** . وكذلك رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ له خصائص لا يحوم عليها الطير ولا يبلغها مدى البصر ، منها أنّ تصرفاته نافذة ولا تتلقى إلا بالتسليم ، **وتصرفات الخليفة قد تقابل بالمناقشة والنقض والإنكار** .. »[1] .

وفى صراحة وحسم يقرر الشيخ الخضر أن الأمة الإسلامية هى مصدر السلطات التى فوضت بعضا منها للخليفة والإمام ، فلا علاقة لطبيعة سلطاته بتلك التى زعمتها الكهانة والدولة الدينية للأباطرة والملوك الذين جعلوا سلطانهم مستمدا من الله ... لقد زعموا نيابتهم عن الله .. بينما الخليفة الإسلامى نائب عن الأمة ووكيل عنها .. «ولم نعثر على كلمة ـ [فى فكر علماء الإسلام] ـ تنبئ ـ ولو بطريق التلويح ـ أن سلطان الخليفة مستمد من سلطان الله ، وقصارى ما يستنتج من كلماتهم عنها ومباحثهم فيها أن الله أوجب على الناس إقامة إمام ، وأن ولايته تنعقد إما بمبايعة أهل الحل والعقد أو بعهد من الخليفة قبله ، **وأنه إذا سعى فى السياسة فسادا ، كان للأمة انتزاع زمام الأمر من يده ووضعه فى يد من هو أشد حزما وأقوم سبيلا** .. »[2] .

فالإسلام يوجب «الدولة الإسلامية» ، التى تسوس الناس بشريعته ، وتحفظ بيضته .. وفى ذات الوقت ينكر مزاعم القائلين بسلطان إلهى لرأس هذه الدولة .. فلا هى «العلمانية» التى تفصل «الدين» عن «الدولة» ولا هى «الكهانة ـ والدولة الدينية ـ والحكم بالحق الإلهى ـ ونيابة الحاكم عن الله» .. وإنما هى «الدولة المدنية» الحاكمة والمحكومة بشريعة الإسلام .. وبعبارة الشيخ الخضر : «إن شارع الإسلام يقصد إلى أن يكون للمسلمين **دولة ذات صبغة دينية**[3] ... **ورياسة غير منفصلة عن الدين ... وإمارة مرتبطة بالدين**[4] .... **فالإسلام دين وشريعة وسياسة ، وعلى الدولة أن تضع سياستها فى صبغة إسلامية**[5] ... **لأن الإسلام عقيدة**

---

(١) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١٠ من طبعة الأصل] .

(٢) الباب الأول من الكتاب الأول [ص ١٤ من طبعة الأصل] .

(٣) الباب الأول من الكتاب الثالث [ص ١٩٧ من طبعة الأصل] .

(٤) الباب الثانى من الكتاب الثالث [ص ٢٢١ من طبعة الأصل] .

(٥) الباب الثالث من الكتاب الثالث (ص ٢٤٤ من طبعة الأصل] .

وشريعة ونظام اجتماعي ، فهو بالنظر إلى أصول العقائد التي هي باب الإيمان به ، إنما يدعى إليه بالحكمة والموعظة الحسنة ، إذ لا يمكن لبشر أن يدخل في قلب بشر عقيدة إلا أن يقرنها بما يثبتها في النفس من برهان أو إقناع . وأما الشرائع والنظم الاجتماعية ، فإن التجربة ، في القديم والحديث ، دلت على أنها لا تقوم في أمة ولا يطرد نفاذها إلا أن تكون شدة البأس بجانبها والسيوف من ورائها . فلابد للإسلام من دولة ذات شوكة لتقوم على إجراء هذه الشرائع والنظم وتحول بينها وبين قوم لا يبصرون .. »[1] .

وإذا كانت دعوى صاحب [الإسلام وأصول الحكم] أن الرسول ، ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، كان « مبلغا » فقط ، لم يكلف « بالتنفيذ » ، هي دعوى متهافتة لم يقلها قبله قائل ، من الشرق أو الغرب ، من المسلمين أو من غيرهم ، فإن الشيخ الخضر يتحدث عن ولاية الرسول ، رافضا أن تقتصر على القلوب دون الأجسام ـ وهي دعوى على عبد الرازق ـ ويقول : إن « النظر يقضي بأن الولاية على القلوب لا تكفي في صيانة الحقوق وحفظ النفوس والأموال والأعراض ، وأنه لابد من ولاية يكون شأنها تنفيذ قوانين المعاملات والعقوبات فيمن يطغى به الهوى أو يتخبطه الغضب وإن كان من المؤمنين . فولاية الرسول ، ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، كانت على القلوب ثم على الأجسام ، وكانت ولاية هداية وتدبير لصالح الحياة . وكانت رياسة دينية وسياسية ، وكلاهما من عند الله ، ولا بعد بين السياسة والدين إلا في نظر قوم لا يكادون يفقهون حديثا[2] .... لقد كان الرسول الأعظم مظهر السلطة التشريعية ، ومصدر السلطة التنفيذية . فالحكمة تجرى على لسانه ، ودم النفوس الخبيثة يجرى على سنانه . يرسل الموعظة الحسنة تحت مثار النقع ، ويسن القانون العادل وهو يقاتل وحوشا غابها الرماح ، ولقد كان في تشريعه الحكيم أو عزمه النافذ عبرة لأولى الألباب .. »[3] !

وإذا كان « الدين » وضعا إلهيا ، ثابتا ... فإن « الصبغة الدينية » للدولة الإسلامية وسياستها لا تعنى ثبات نظم هذه الدولة وثبات قوانينها ، ولا تعنى « الإلهية » و « الثبات » لهذه النظم والقوانين جميعا ... فالثابت هو « المقاصد والفلسفات والغايات » وبعض قليل من الأحكام التي تعلقت بثوابت لا تتغير ولا تتطور بتغير الزمان والمكان ـ أما ماعدا هذا القليل فهو متغير ومتطور يلعب فيه العقل المسلم والابداع التشريعي للمسلمين الدور الأول والأعظم دونما قيد

(1) الباب الثاني من الكتاب الثاني [ص ١٤٣ من طبعة الأصل] .
(2) الباب الثالث من الكتاب الثاني [ص ١٦٧ ، ١٦٨ من طبعة الأصل] .
(3) الباب الأول من الكتاب الثاني [ص ١١٢ من طبعة الأصل] .

إلا الروح العامة لشريعة الإسلام والمصلحة المبتغاة للأمة الإسلامية ... فلقد «أجمع المسلمون على أن إصلاح السياسة شطر من مقاصد الإسلام ـ [ولكن] ـ هل ادعوا ، مع هذا ، أن الإسلام رسم للسياسة خطة معينة ووضع لكل واقعة حكما مفصلا ؟ ! .. الحق أنهم لم يفعلوا ذلك ، بل ملأوا كتبهم ببيان أن الشريعة **فصلت بعض أحكام لا تختلف فيها أحوال البشر ،** ثم وضعت أصولا ليراعى تطبيقها على الوقائع حال الظروف الحافة بها ، ومن هذه الأصول قاعدة : «رعاية المصالح المرسلة» ، وقاعدة : «العادة محكمة» ، وقاعدة : «سد الذرائع» ، وقاعدة : «المشقة تجلب التيسير» ، وقاعدة : «ارتكاب أخف الضررين» وقاعدة : «الضرر يزال»[1] ... **ولقد عنيت الشريعة ، فى الأكثر ، بتفصيل مالا تختلف فيه مصالح الأمم ولا يتغير حكمه بتغير الزمان والمكان ، وذلك ما يرجع إلى العقائد والأخلاق ورسوم العبادات ، ثم جاءت إلى قسم المعاملات والسياسات فأتت على شىء قليل من تفاصيله ، وطوت سائره فى أصول عامة ثلاث :**

إحداها : أن أحكام هذا القسم تختلف بحسب ما يقتضيه حال الزمان وتطور الشعوب ، فإذا وقعت الواقعة أو عرضت الحاجة نظر العالم فى منشئها وما يترتب عليها من أثر ، واستنبط لها حكما بقدر ما تسعه مقاصد الشريعة ومبادئها العليا .

ثانيها : أن وقائع المعاملات والسياسات تتجدد فى كل حين ، والنص على كل جزئية غير متيسر ، علاوة على أن تدوينها يستدعى أسفارا لا فائدة للناس فى كلفة حملها .

ثالثها : أن الشريعة لا تريد أسر العقول وحرمانها من التمتع بلذة النظر والتسابق فى مجال الاجتهاد[2] .. » .

ولذلك وجدنا فقهاء المسلمين يجتهدون ، كل من منظوره ، وعلى ضوء واقعه ، ووفق مقتضيات عصره ، يجتهدون فى «وضع» القوانين الإسلامية المسترشدة بروح الشريعة والمحكومة بمنطقها الإسلامى العام .. فهم «ينظرون إلى المصالح ويوازنون بينها وبين المفاسد .. كما ينظر إليها أصحاب القوانين الوضعية ، من حيث عظمها وصغرها ، ومن حيث ما يترتب عليها فى الخارج من آثار نافعة أو عواقب سيئة»[3] .. ثم يصوغون القوانين ، التى كونت تراثنا فى فقه المعاملات .

---

(١) الباب الثالث من الكتاب الثانى [ص ١٧٧ من طبعة الأصل] .

(٢) الباب الثانى من الكتاب الثانى [ص ١٥٤ ، ١٥٥ من طبعة الأصل] .

(٣) الباب الأول من الكتاب الثالث [ص ٢٠١ من طبعة الأصل] .

فالذين يتصورون أن «إسلامية القانون» فى الدولة الإسلامية . يعنى إلزام الحاضر باجتهادات الماضى . أو إلزام كل عالم الإسلام باجتهاد واحد . لا يفقهون هذا الجانب من سياسة الإسلام ... بل إن بلوغ عالم الإسلام فى التقارب والتضامن والاتحاد درجة إقامة الخلافة الواحدة . أو الحكومة الواحدة لا يعنى وحدة النظم والقوانين إذا ما اختلف الواقع فى إطار عالم الإسلام .. ذلك «أن أخذ الأمم الإسلامية بحكومة واحدة لا يقتضى توحيد قانونها السياسى أو القضائى . بل يوكل أمر كل شعب إلى أهل الحل والعقد منه . فهم الذين ينظرون فيما تقتضيه مصالحه . ولا يقطعون أمرا حتى يشهدهم من أوتوا العلم بأصول الشريعة لئلا يخرجوا عن حدودها ومقاصدها ... فالتشريع الإسلامى قائم على رعاية المصالح . وما هى إلا المصالح التى توضع فى ميزانه المستقيم . وهذا الميزان المستقيم لا يبخس شعبا من الشعوب مصلحته التى يشهد بها العقل السليم . ولا يفصّل حكما واحداً يجريه على كل شعب وفى كل زمان . إلا اذا لم تختلف فيه مصالح الشعوب . فإن اختلفت اختلافا يعقله العالمون فلكل شعب حكم وسياسة . وذلك تقدير العزيز العليم ..»[1]

فالدولة الإسلامية : دولة دستورية .. ورأسها : حاكم دستورى .. وأمتها : هى مصدر السلطات .. وقانونها إبداع وثمرة لعبقرية فقهائها . يصوغون أغلبه بالاجتهاد المحكوم بروح الشريعة ومصلحة الأمة المرتبطة بظروف الزمان ومقتضيات المكان ... وهى . فى ظل الخلافة والحكومة الواحدة . أشبه بعصبة الأمم الإسلامية وجامعة الدول الاسلامية منها بالدولة الواحدة التى يسود فيها القانون الواحد والنظام الواحد فى واقع متغاير رغم وحدة الإسلام ! ..

وإذا كان هذا هو حال «الإسلام السياسى» . وإذا كانت تلك هى قاعدة «سياسة الإسلام» .. فهل بنا من حاجة «لعلمانية» الحضارة الغربية . نتنكر باستعارتها لطبيعة إسلامنا ؟ ! .. وألا يرعوى أولئك الذين يزيفون تاريخنا السياسى وفكرنا الإسلامى السياسى . لا لشىء إلا لافتعال التماثل بينه وبين تاريخ الكهانة الكنسية فى أوربا العصور المظلمة والوسطى . بل ويزيفون صورة الإسلام . بجعله «علمانية» أو «كهانة» .. لا لشىء إلا ليبرروا استعارتهم «للعلمانية» الغربية .. فهم يستوردون «مشكلة» ليستوردوا لها «الحلول» ؟ ! ..

هكذا نظر الشيخ الخضر إلى القضية المحورية والجوهرية فى كتاب [الإسلام وأصول الحكم] .. وحدد . حيالها . رؤيته لموقف الإسلام .

* * *

(١) الباب الثالث من الكتاب الثانى [ص ١٧٩ . ١٨٠ من طبعة الأصل] .

على أن إعجاب الباحث والقارئ بهذا [النقض] الذى نهض به الشيخ الخضر لدعاوى صاحب [الإسلام وأصول الحكم] ، ولقلم الشيخ الذى تجلى عفيفا ودقيقا وجيد التذوق والاختيار لألفاظه وعباراته ... إن هذا الإعجاب لا ينقضه «هنتان» ، ننبه عليهما ، وقع فيهما قلم هذا الشيخ الجليل :

الهنة الأولى : هى أن الشيخ الخضر رغم مجئ كتابه نموذجا فى أدب البحث والجدل والمناظرة ، وتميزه بالعفة والترفع عن إلقاء التهم جزافا .. إلا أنه استخدم عبارة «الوقوع فى حماة الإلحاد» على نحو «يوحى» بأنه يتهم بها الشيخ على عبد الرازق ! ..

ونحن رغم رفضنا للفكرة المحورية والجوهرية لكتاب [الإسلام وأصول الحكم] ، وإيماننا بخطر الكتاب على التوجه الفكرى للأمة الإسلامية ، ومعرفتنا بالتأثير الذى أحدثه فى دعم «العلمانية» الغريبة عن المناخ الإسلامى والفكر الإسلامى .. رغم ذلك ، **إلا أننا ننكر استخدام ألفاظ من مثل «الكفر» أو «الإلحاد» فى وصف «الاجتهادات الخاطئة» بميدان الفكر السياسى الإسلامى بوجه عام ..**

لقد استقر الرأى فى علم الكلام الإسلامى على أن مباحث «الخلافة ـ الإمامة ـ الدولة» هى من «الفروع» ، وليست من «عقائد» الدين ولا «أصوله» ، ومن ثم فإن الخلاف والاختلاف فيها أليق به أوصاف : «الخطأ والصواب» و «الضرر» و «النفع» ، لا «الكفر» و «الإيمان» أو «الإلحاد» .. الخ .. الخ ..

.. «إن الإمامة مستخرجة من «الرأى» ، وليست مستخرجة من الكتاب أو السنة .. »[1] .. والجوينى ، إمام الحرمين [٤١٩ ـ ٤٧٨ هـ ١٠٢٨ ـ ١٠٨٥ م] يقول : «إن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الاعتقاد»[2] .. والإمام الغزالى [٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ ـ ١١١١ م] يقول : «إن نظرية الإمامة ليست من المهمات ، وليست من فن المعقولات فيها ، بل من الفقهيات .. »[3] .. أما ابن تيمية [٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ م] فإنه يقول إنها ليست من أركان الإسلام الخمسة ، ولا من أركان الإيمان الستة ، ولا هى من أركان الإحسان[4] ... وفوق ذلك ، وتبعا له ، يقول الإمام الغزالى : «واعلم أن

(١) أبو حفص عمر بن جميع [عقيدة التوحيد] ص ٥٠٦ طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ .

(٢) [الإرشاد] ص ٤١٠ طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

(٣) [الاقتصاد فى الاعتقاد] ص ١٣٤ طبعة صبيح ـ القاهرة . بدون تاريخ .

(٤) [منهاج السنة] جـ ١ ص ٧٠ ـ ٧٢ طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

الخطأ فى أصل الإمامة وتعينها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شىء منه التكفير..»[1] .

هذا هو موقف علماء الكلام من طبيعة الإمامة ، وطبيعة الاختلاف فى مباحثها ، بدءا من «أصلها» إلى «تعينها وشروطها وما يتعلق بها».... وهذا الموقف هو الذى تبناه ـ كما سبقت إشارتنا ـ الشيخ الخضر ، عندما قال : «إن الخلافة ليست من نوع العقائد .. والبحث فيها يرجع إلى النظر فى حكم عملى لا فى عقيدة من عقائد الدين» وأنها ، لذلك ، يكتفى فى مستندها «بالأدلة المفيدة ظنا راجحا»....

فإذا جاء الشيخ على عبد الرازق وقال عن «المملكة النبوية» إنها «عمل منفصل عن دعوة الإسلام ، وخارج عن حدود الرسالة» .. وإذا وصف هذا الرأى بأنه ، على غرابته ، ليس «كفرا ولا إلحادا» .. فنحن ننكر هذا «الرأى» ، لكننا معه فى نفى صفة «الكفر والإلحاد» عن قائليه ، لأنه «رأى» فى مبحث من مباحث الفروع ، وهو خطأ ، لكنه ، كما قال الغزالى ، «لا يوجب التكفير» ..

ولذلك ، فما كنا نود أن يكون تعقيب الشيخ الخضر على قول على عبد الرازق هذا هو قوله : إن «تصرف النبى ، ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، فى مثل الجهاد والزكاة والجزية والغنائم يستند إلى صريح القرآن ، **فلا مفر لمنكره من الوقوع فى حمأة الإلحاد** . ولا أرانى فى حاجة إلى نقل شىء من نصوص الراسخين فى علم الشريعة وفتواهم **بأن من أنكر حقيقة معلومة من الدين بالضرورة فقد انقلب على عقبه مدبرا عن الإسلام ، ولا يحق له بعد ذلك الإنكار أن يتأثم من المسلمين إذا طرحوه من حساب أولياء دينهم الحنيف**»[2] !

فنحن نعتقد أن الخلاف والاختلاف حول «الخلافة .. والإمامة .. والدولة» لا يدخل فى باب إنكار «ما هو معلوم من الدين بالضرورة» ، لأن المراد هنا هو إنكار الأصول والأركان .. وليس الخلاف فى قضية أو أكثر من قضايا الفروع .. وعلى عبد الرازق ، رغم مجانبته للصواب فى بحثه حول الخلافة ، لم ينكر ركنا من أركان الإسلام ، المعلومة من الدين بالضرورة ، وإنما أنكر إسلامية الخلافة ، وهى من الفروع .. فما كان يليق بالقلم العف للشيخ الخضر أن يدخل هذا «الخطأ» ، رغم فداحته ومضاره ، تحت باب «الإلحاد» ـ حتى ولو أخذنا «الإلحاد» بمعناه الأصلى ، وهو «الميل عن القصد» ـ ولا أن يصف صاحب هذا «الخطأ» بأنه «قد

---

(١) [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة] ص ١٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

(٢) الباب الثانى من الكتاب الثانى [ص ١٤٨ ، ١٤٩ من طبعة الأصل] .

انقلب على عقبه مدبرا عن الإسلام» ؟ ! ..

تلك هى «الهنة» الأولى فى الكتاب ..

والهنة الثانية : هى تلك الصفحة التى صدر بها الشيخ الخضر كتابه ، والتى طبعها «بماء الذهب» ، وسطر فيها إهداء كتابه العظيم «إلى خزانة حضرة صاحب الجلالة فؤاد الأول ملك مصر المعظم» .... ذلك أننا ، رغم إدراكنا لخطأ تقييم مثل هذه الأمور ، التى كانت طبيعية ومألوفة فى عصرها ، بمعايير عصرنا ، وهى غير مألوفة ، بل مستنكرة فيه .. إلا أننا نعتبرها «هنة» لنا عليها ملاحظات :

- فى هذا «الإهداء» يقول الشيخ الخضر : «شهدت من حضرة صاحب الجلالة ملك مصر المعظم غيرة على الدين الحق ، وعناية برفع شأن المعاهد العلمية الإسلامية . فقلت : إن فى هذه الغيرة والعناية لحماية للدين الحنيف من نزعة ترمى حوله بشرر الكيد والأذى» .

وما كان يليق بالعالم والقاضى المحقق الشيخ الخضر أن «يشهد» بغيرة الملك فؤاد على الدين الحق ! .. فتلك قضية إن لم يختلف فيها «الشهود» ، فإن إجماعهم ، أو إجماع أغلبيتهم سينقض «شهادة» الشيخ الجليل ؟ ! ..

- ثم .. ماكان يليق بالشيخ الجليل أن يغفل عن أن «عناية» الملك فؤاد بالمعاهد العلمية الإسلامية ــ الأزهر ــ لم تكن بالأمر الخالص للأزهر وعلوم الإسلام ، وإنما كانت ــ كما ثبت فى الواقع ــ سبيلا لإفقاد الأزهر استقلاله ، وإحكام قبضة «القصر الملكى» على مشيخة الأزهر ، لاستغلالها فى صراعه ضد حزب الوفد وزعيمه سعد باشا زغلول [١٢٧٣ ــ ١٣٤٦ هـ ١٨٥٧ ــ ١٩٢٧ م] الممثل لسلطة الشعب فى ذلك التاريخ .

- وأخيرا .. فإن هذا «الإهداء» قد ألقى ظلالا على هذا العمل العلمى الفذ ، جعلت منه ــ ولو ظاهرا ــ جهدا مكرسا لخدمة طموحات الملك فؤاد الأول [١٢٨٤ ــ ١٣٥٥ هـ ١٨٦٩ ــ ١٩٣٦ م] فى منصب خلافة المسلمين .. ولقد كان الشيخ فى غنى عن هذه «الشبهات» التى ألقتها على عمله العلمى الفذ هذه الظلال التى تمثلت فى ذلك الاهداء ! .

هاتان هما «الهنتان» اللتان نأخذهما على كتاب الشيخ الخضر حسين .. **وإذا كان «عد» المعايب فى عمل من الأعمال هو شهادة تقدير للعمل وصاحبه .. فما بالنا إذا كانت هذه «المعايب» «هنات» .. و«هنات» من هذا القبيل ، لا تقدح فى تألق هذا العمل العلمى الفذ : جهدا مخلصا ونبيلا وعميقا فى الدفاع عن علاقة ديننا الإسلامى بدولتنا الإسلامية ،**

ونقض أعظم الشبهات التى أثيرت حول هذه العلاقة فى عصرنا الحديث ؟ ! .

* * *

ذلك نموذج لواحدة من المعارك الفكرية الخصبة التى خاضها إمام جليل ، كانت حياته ، بطولها وعرضها وعمقها ، معارك خصبة ومتواصلة فى سبيل الاصلاح .. والاصلاح بالإسلام .. عليه رحمة الله .

المصـادر

آدم متز : [الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى] طبعة بيروت سنة ١٩٦٧ م .

ابن أبى الحديد : [شرح نهج البلاغة] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٩ م .

ابن الأثير : [الكامل فى التاريخ] طبعة القاهرة سنة ١٣٠١ هـ

: [أسد الغابة] طبعة القاهرة سنة ١٢٨٠ هـ .

ابن تغرى بردى : [النجوم الزاهرة] طبعة دار الكتب المصرية .

ابن تيمية : [منهاج السنة النبوية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٢ .

ابن جميع (أبو حفص . عمرو) : [عقيدة التوحيد] طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ .

ابن جرير الطبرى : [تاريخ الأمم والملوك] طبعة القاهرة ـ الأولى ـ + طبعة دار المعارف . القاهرة .

ابن حجر العسقلانى : [الإصابة فى تمييز الصحابة] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ م ،

: [لسان الميزان] طبعة الهند ـ الأولى ـ .

ابن حنبل : [المسند] طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ

ابن خلدون : [المقدمة] طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

: [العبر] طبعة القاهرة سنة ١٢٨٤ هـ .

ابن رشد (أبو الوليد) : [تهافت التهافت] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .

: [تلخيص الخطابة] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧ م .

: [مناهج الأدلة] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

: [فصل المقال] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م .

: [ضميمة فى العلم الإلهى] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م .

ابن سعد : [كتاب الطبقات] طبعة دار التحرير . القاهرة .

ابن سلام (أبو عبيد) : [الأموال] طبعة القاهرة سنة ١٣٥٣ هـ + طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

ابن عبد البر : [الاستيعاب فى أسماء الأصحاب] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ م .

: [الدرر فى اختصار المغازى والسير] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .

ابن عربى : [فصوص الحكم] طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

ابن قتيبة : [المعارف] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م .

: [عيون الأخبار] طبعة دار الكتب المصرية .

ابن ماجة : [السنن] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م .

ابن المرتضى : [المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل] مخطوط مصور ـ دار الكتب المصرية ، طبعة الهند سنة ١٣١٦ هـ .

ابن منظور : [لسان العرب] طبعة بولاق ، طبعة دار المعارف . القاهرة .

ابن النديم : [الفهرست] طبعة المكتبة التجارية . القاهرة .

أبو يوسف : [الخراج] طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .

أحمد أمين : [زعماء الإصلاح فى العصر الحديث] طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ م .

أحمد صبحى (دكتور) : [نظرية الإمامة عند الشيعة الاثنى عشرية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٩ م .

الأفغانى (جمال الدين) : [الأعمال الكاملة] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

: [العروة الوثقى] مجموعة المقالات . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م .

أمين سامى : [تقويم النيل] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨ م .

الإيجى ـ والجرجانى : [شرح المواقف] طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ .

بروكلمان : [تاريخ الشعوب الإسلامية] طبعة بيروت سنة ١٩٦٨ م

البيضاوى : [تفسير البيضاوى] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م .

الجاحظ : [رسائل الجاحظ] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م ، سنة ١٩٦٥ م .

: [البيان والتبيين] طبعة القاهرة سنة ١٩٤٩ م .

: [الحيوان] طبعة ـ عبد السلام هارون ـ القاهرة .

الجبرتى : [عجائب الآثار] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

الجوينى : [الإرشاد] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

حاجى خليفة : [كشف الظنون] طبعة القاهرة .

الخوارزمى : [مفاتيح العلوم] طبعة القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ .

الخياط : [الانتصار] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م .

خير الدين التونسى : [أقوم المسالك] طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م .

دائرة المعارف الإسلامية . طبعة القاهرة ـ الثانية ـ دار الشعب .

الدارمى : [السنن] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .

الرافعى (عبدالرحمن) : [تاريخ الحركة القومية] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.

رضوان على الندوى : [العزبن عبدالسلام] طبعة دمشق سنة ١٩٦٠ م.

رينان : [ابن رشد والرشدية] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م.

زاهر رياض : [استعمار افريقية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

السبكى : [طبقات الشافعية] طبعة القاهرة ـ الأولى ـ

الشهرستانى : [الملل والنحل] طبعة القاهرة ـ مكتبة الحسين ـ طبعة سنة ١٣٢١ هـ.

صفى الدين البغدادى : [مراصد الاطلاع] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م.

طاش كبرى زاده : [مفتاح السعادة] طبعة الهند ـ الأولى ـ.

الطهطاوى (رفاعة) : [الأعمال الكاملة] طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م.

عبدالجبار بن احمد (قاضى القضاة) : [المغنى فى أبواب التوحيد والعدل] طبعة القاهرة.

: [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] طبعة تونس سنة ١٩٧٢ م.

عبدالحميد بن باديس : [كتاب آثار ابن باديس] طبعة بيروت.

عبدالرحمن الكواكبى : [الأعمال الكاملة] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

عبدالقادر المغربى : [جمال الدين الأفغانى] طبعة دار المعارف. القاهرة.

عبدالواحد المراكشى : [المعجب فى تلخيص أخبار المغرب] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م.

عبده الحلو : [ابن رشد فيلسوف المغرب] طبعة بيروت سنة ١٩٦٠ م.

على بن أبى طالب : [نهج البلاغة] طبعة دار الشعب. القاهرة.

على عبدالرازق : [الإسلام وأصول الحكم] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م، طبعة بيروت ١٩٧٢ م.

على عبدالعظيم : [مشيخة الأزهر] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م.

الغزالى (أبو حامد) : [الاقتصاد فى الاعتقاد] طبعة صبيح ـ القاهرة ـ (د. ت).

: [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٧ م.

: [تهافت الفلاسفة] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م

فرح أنطون : [ابن رشد وفلسفته] طبعة الاسكندرية سنة ١٩٠٣ م.

فيليب حتى (وآخرون) : [تاريخ العرب] ـ مطول ـ طبعة بيروت سنة ١٩٥٣ م.

القلقشندى : [صبح الأعشى] طبعة دار الكتب المصرية.

لوثروب ستودارد : [حاضر العالم الإسلامى] ـ تعليقات شكيب أرسلان ـ طبعة بيروت سنة ١٣٥٢ هـ.

لينين : [المختارات] طبعة موسكو ـ العربية ـ.

الماوردى : [الأحكام السلطانية] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م .
: [أدب الدنيا والدين] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٣ م .
محب الدين الخطيب : [شيخ الأزهر السابق : السيد محمد الخضر حسين] مقال فى مجلة [الأزهر] عدد شعبان سنة ١٣٧٧ هـ .
محمد حسين هيكل (دكتور) : [الفاروق عمر] طبعة القاهرة سنة ١٣٦٤ هـ .
محمد الخضر حسين : [نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم] طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م .
محمد رشيد رضا : [تاريخ الأستاذ الإمام] طبعة القاهرة سنة ١٩٣١ م .
محمد ضياء الدين الريس (دكتور) : [الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م .
محمد عبده (الأستاذ الإمام) : [الأعمال الكاملة] طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م .
: [مقدمة الرد على الدهريين] طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣ هـ .
محمد عمارة (دكتور) : [الإسلام وفلسفة الحكم] طبعة بيروت سنة ١٩٧٩ م .
: [المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد] طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م .
: [عمر بن عبد العزيز] طبعة بيروت سنة ١٩٧٩ م .
: [فجر اليقظة القومية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧ م .
: [الأمة العربية وقضية التوحيد] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م .
: [الإسلام والثورة] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩ م .
: [الأرض والفلاح من الفتح العربى إلى الإقطاع الحربى] دراسة بمجلة [الهلال] عدد سبتمبر سنة ١٩٧٠ م .
محمد فؤاد عبد الباقى : [المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم] طبعة دار الشعب . القاهرة .
محمد فريد : [المذكرات] منشورة بكتاب محمد صبيح [مواقف حاسمة فى تاريخ القومية العربية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٤ م .
محمد مختار باشا : [التوفيقات الإلهامية] . طبعة القاهرة سنة ١٣١٠ هـ .
محمود قاسم (دكتور) : [الإمام عبد الحميد بن باديس] طبعة دار المعارف . القاهرة .
: [نظرية المعرفة عند ابن رشد] طبعة القاهرة .
المرتضى (الشريف) : [أمالى المرتضى] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م .
المسعودى : [مروج الذهب] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م ؛ طبعة سنة ١٩٦٦ م .
مسلم : [صحيح مسلم] طبعة محمود توفيق ـ القاهرة (د . ت) ؛ طبعة سنة ١٩٥٥ م .
مصطفى عبد الرازق : [جمال الدين الأفغانى] تقديم مجموعة مقالات «العروة الوثقى» طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ م .

المصنف (أبو بكر الحسيني): [طبقات الشافعية] طبعة بغداد سنة ١٣٥٦ هـ.
المنجي الشملي : [خير الدين باشا] طبعة تونس سنة ١٩٧٣ م.
ولتر لاكور : [الاتحاد السوفيتي والشرق الأوسط] طبعة بيروت سنة ١٩٥٩ م.
وينسنك (أ. ى) : [المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف] طبعة ليدن سنة ١٩٣٦ - ١٩٦٩ م.
ياقوت الحموى : [معجم البلدان] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٦ م.
يحيى بن آدم : [الخراج] طبعة القاهرة سنة ١٩٧٤ م.
يوحنا قمير (الأب) : [ابن رشد] طبعة بيروت.

دوريات

● **الأهرام** (القاهرة) ● **الجمهورية** (القاهرة) ● **الجامعة** (مصر) ● **المنار** (مصر)
● **البصائر** (الجزائر) ● **الشهاب** (الجزائر) ● **العمال** (القاهرة)

الفهرس

صفحة

الغلاف : حلمي التوني



مسلمون ثوار..

ليست « السياسة » هي الميدان الوحيد « للثورة » .. وليس ثوارها هم كل أعلام هذا الميدان !..

- ففي « الاجتهاد » ثورة على « التقليد » ..
- وفي « الجهاد » ثورة على « الاستسلام » ..
- وفي « التجديد » ثورة على « الجمود » ..
- وفي « الإبداع » ثورة على « المحاكاة » ..
- وفي « التقدم » ثورة على « الرجعية والاستبداد » ..
- وفي « العقلانية » ثورة على « بلادة النصوصيين » ..

بهذا المفهوم الشامل . يقدم هذا الكتاب إبداع حضارتنا بميادين « الفكر » و « الفعل » الثوري . من خلال حياة وإبداع المسلمين الثوار . الذين صنعوا معالم هذه الحضارة . عبر تاريخها الطويل .

إنها صفحات مشرقة . تشحن العقل والوجدان بالكبرياء المشروع .. لنواجه التحديات !

ومعالم بارزة . تستنهض الهمم والعزائم كي تسلك ذات الطريق ؟!.

© دار الشروق
القاهرة : [illegible] SHROK UN [illegible]
[illegible] SHOROUK [illegible]
SHOROUK INTERNATIONAL [illegible] STREET LONDON W1 UK [illegible]